تصوير ابو عبد الرحمن الكردي

دکتر

به‌نشر
انتشارات آستان قدس رضوی
۵۵۴

پژوهشهای قرآنی ۵

دفاع از قرآن

در برابر آرای خاورشناسان

برگردان و پژوهش
دکتر سیّد حسین سیّدی
عضو هیات علمی دانشگاه فردوسی مشهد

بسم الله الرحمن الرحيم

دکتر عبدالرحمن بَدَوی

دفاع از قرآن

در برابر آرای خاورشناسان

برگردان و پژوهش

دکتر سیّد حسین سیّدی

عضو هیأت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

بدوی، عبدالرحمن
دفـاع از قـرآن دربرابر آرای خـاورشناسان / عبدالرحـمن بدوی؛ برگردان و پـژوهش حسین‌سیدی. ـ مشهد: شرکت به‌نشر، ۱۳۸۲.
۲۹۲ ص. ـ (انتشارات آستان قدس رضوی؛ شرکت به‌نشر؛ ٥٥٤)
شابک: ٤- ۰۷۵۷ – ۰۲ – ۹٦٤ – ۹۷۸ ISBN 978 – 964 – 02 – 0757 – 4
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: الدفاع عن القرآن ضد منتقدیه.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. قرآن ـ ـ دفاعیه‌ها و ردیه‌ها. ۲. قرآن ـ ـ تحریف. الف. سیدی، حسین، ۱۳٤۱ـ ، مترجم. ب. شرکت به‌نشر(انتشارات آستان قدس رضوی). ج. عنوان.
BP ۸۹ / ۲ / ٤ب ۱۷۰٤ د ۲۹۷ / ۱٥۹
کتابخانه ملی ایران ۳٥۹۳۱ ـ ۸۲ م

۵۵۴

دفاع از قرآن

در برابر آرای خاورشناسان

دکتر عبدالرّحمن بدوی

برگردان و پژوهش: دکتر سیّد حسین سیّدی

ویراستهٔ هادی یزدی ثانی
چاپ چهارم / ۱۳۸۹
۳۰۰۰ نسخه / وزیری
چاپ: مؤسّسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی ـ به‌نشر
شابک: ٤ ـ ۰۷۵۷ ـ ۰۲ ـ ۹٦٤ ـ ۹۷۸

حق چاپ محفوظ است.

به نشر (انتشارات آستان قدس رضوی)
دفتر مرکزی: مشهد، ص. پ ۹۱۳۷۵/٤۹٦۹، تلفن ۷ـ۸۵۱۱۱۳٦ ، نمابر ۸۵۱۵۵٦۰
دفتر تهران: ۸۸۹٦۰٦۲۰ ، ۸۸۹٦۲۳۰۱ ، نمابر ۸۸۹٦۵۹۸۲
آدرس اینترنتی: www.behnashr.com پست الکترونیک: publishing@behnashr.com

فهرست

مقدمهٔ مترجم ۷

پیش‌گفتار مؤلف ۱۱

فصل اوّل: واژهٔ «اُمّی» در رابطه با پیامبر (ص) چه معنایی دارد؟ ۱۷

یادداشتهای فصل اول ۳۱

فصل دوم: شباهت دروغین میان قرآن و کتاب مقدس ۳۶

یادداشتهای فصل دوم ۷۱

فصل سوم: معنای واژهٔ «فُرقان» ۸۴

یادداشتهای فصل سوم ۹۱

فصل چهارم: پندارهای شگفت مرگلیوث ۹۴

یادداشتهای فصل چهارم ۱۰۲

فصل پنجم: گلدزیهر و همخوانیهای نادرستِ وی میان اسلام و یهود ۱۰۸

یادداشتهای فصل پنجم ۱۱۸

فصل ششم: صابئان در قرآن ۱۲۴

یادداشتهای فصل ششم ۱۳۳

فصل هفتم: رسولان در قرآن؛ نقدی بر نظر ونسینک ۱۳۷

یادداشتهای فصل هفتم ۱۴۲

فصل هشتم: قرائتی یونانی از قرآن ۱۴۵
یادداشتهای فصل هشتم.. ۱۵۰
فصل نهم: آیا اصل «بسمله» از کتاب مقدس است؟ ۱۵۸
فصل دهم: نافرجامیِ همهٔ تلاشها در ترتیب نزولیِ قرآن ۱۶۰
یادداشتهای فصل دهم.. ۱۸۱
فصل یازدهم: مشکل واژگان غیرعربی در قرآن ۱۹۲
یادداشتهای فصل یازدهم.. ۲۱۶
فصل دوازدهم: دربارهٔ «یا أُختَ هارونَ» ۲۲۸
یادداشتهای فصل دوازدهم.. ۲۶۹
فصل سیزدهم: مسألهٔ «هامان» ۲۷۲
یادداشت فصل سیزدهم.. ۲۸۰

مقدمهٔ مترجم

«خاورشناسی»، که برگردان واژهٔ «استشراق» در زبان عربی است، به معنای «در پی دانشها و زبانهای شرقی بودن» است؛ و خاورشناس کسی است که بر دانشهای ویژهٔ مشرق زمین، زبان و ادبیّات آن تسلّط کافی دارد. کلمهٔ خاورشناس (مستشرق) نخستین بار، در سال ۱۶۳۰ بر یکی از اعضای کلیسای شرقی یا یونانی اطلاق شد و در سال ۱۹۶۱، «آنتونی وود»، «ساموئل کلارك» را به عنوان یك خاورشناس برجسته توصیف نمود. در فرهنگ جدید آکسفورد، خاورشناس، orientalist نامیده شده است؛ یعنی، کسی که در زبان و ادبیّاتِ شرقی مهارت دارد. ظاهراً خاورشناسی یا خاورشناس، در پی بررسی علمیِ علوم، فرهنگ، زبان و ادیان شرقی بوده است؛ امّا تنها به همین محدود نشد؛ یعنی به جنبشی بدل گردید که انگیزه و رویکرد ویژه‌ای یافت.

توجّه مغرب‌زمینیان به مشرق زمین، روز به روز عمق بیشتری یافت؛ به ویژه پس از گسترش اسلام و نقش پویا و کارآمد آن در هدایت آدمی به سوی باور راستین و جستجوی حقیقت و از همه مهمتر، ستیز اسلام با استثمار. لذا خاورشناسی می‌تواند به انگیزه‌های مختلف صورت گیرد، از جمله: انگیزهٔ روانی، تاریخی، اقتصادی، ایدئولوژیك، دینی، استعماری و بالاخره علمی. گاه تنها انگیزهٔ شخصی موجب می‌شد که اندیشمندان غربی در پی شناخت اسلام و مسائل دینی در مشرق زمین برآیند؛ که

در حقیقت، نوعی اشباع غریزهٔ کنجکاوی و دانش دوستی آنان بود. گاه هم رابطهٔ پرفراز و نشیب تاریخی میان غرب و شرق باعث می‌شد عده‌ای در پی شناخت دین اسلام و گسترش سریع آن در جهان برآیند. و به همین ترتیب، می‌تواند انگیزهٔ اقتصادی داشته باشد؛ یعنی مشرق زمین بازار مناسبی برای بازرگانان غربی بوده است. گاه هم از سر ستیز ایدئولوژیك به شناخت زبان، فرهنگ و ادیان شرقی روی می‌آوردند. رواج مسیحیت در میان مردم مشرق هم گاه از عوامل خاورشناسی بوده است. انگیزه‌های استعماری، از آن جهت مهم بود که استعمار خود را در برابر مبانی دینی مسلمانان هراسان می‌یافت و لذا شناخت آن و در نتیجه مقابله با آن امری ضروری جلوه می‌کرد. و بالاخره، گاه تنها بررسی دانشها، زبان، فرهنگ و دستاوردهای فرهنگی تمدّنی جهان اسلام، موضوعی قابل مطالعه برای غربیان بوده است.

با توجّه به این انگیزه‌ها، خاورشناسی، مراحل و دورانی داشته است؛ به نحوی که از زمان پیدایش تا قرن بیستم، سه دوره را پشت‌سر گذاشت: ۱ـ دورهٔ پیدایی ۲ـ دورهٔ پیشرفت ۳ـ دورهٔ فراگیرشدن.

پیدایش خاورشناسی، به قرن هشتم میلادی بازمی‌گردد؛ و نخستین بار توسط هرودوت، استرابون و بلینی مطرح شد. مطالب کتاب هرودوت، باعث جلب نظر کشورهای غربی به جهان عرب و اسلام گشت. مرحله دوم به واسطهٔ جنگهای صلیبی بوده است که موجب تحوّل جدّی در اندیشهٔ غربی گشت و آنان را به بررسی جهان اسلام واداشت. جنگهای صلیبی تعصّب دینی را گسترش داد و این روحیه در خاورشناسی نمودی بارز یافت؛ چنان که مخالفان اندیشهٔ اسلامی به فراگیری زبان عربی ـ به عنوان زبان فهم قرآن ـ به عنوان سلاحی برای مناقشهٔ با آن روی آوردند. خاورشناسی پس از آن به امر فراتری بدل شد و به تصحیح نسخه‌های خطی، آشنایی با متون دینی و زبانی جهان اسلام روی آورد. گسترش مدارس، دانشگاهها، چاپ و تصحیح متون دینی و زبانی، وجههٔ همت آنها قرار گرفت.

خاورشناسان در مجموع دو رویکرد داشتند: رویکرد اعتقادی، رویکرد علمی.

پس از رویارویی اسلام و مسیحیت، این احساس به وجود آمد که باید در برابر

خطر بزرگی به نام اسلام ایستاد. «رودنسون» می‌گفت: «مسلمانان مدّتهای مدیدی است که برای غربِ مسیحی، خطر به حساب می‌آیند». یوحنّای دمشقی هم قبل از سال ۷۳۵میلادی می‌گفت: «پس از اندکی بررسی در باب این ملّت [مسلمانان]، به خوبی پیداست که برای ملّتهای مسیحی غرب، مصیبتی خواهند بود».

اما رویکرد علمی، تنها در دوران اخیر مطرح گشت و گروهی از خاورشناسان به دور از انگیزه‌های سیاسی، استعماری و حتی دینی، تنها از سر علاقه و آشنایی با میراث تمدّنی مشرق زمین، به تحقیق در متون دینی، علمی و ادبی پرداختند.

در میان انواع پژوهشهایی که خاورشناسان انجام می‌دادند، پژوهش در باب قرآن از همه چشمگیرتر بوده است. مهمترین موضوع پژوهش خاورشناسان، «تاریخ قرآن» است، که اغلب به مسائلی چون نزول، دوره‌های نزول، ساختار، قرائت، لهجه‌ها، تدوین و نگارش قرآن کریم مربوط می‌شود. توجّه به تاریخ قرآن، از اوایل قرن نوزدهم تا نیمه دوم قرن بیستم رواج داشته است. در سال ۱۸۸۳، «بوتیه» خاورشناس فرانسوی، در این باب و مسائل پیرامونی آن، از قبیل تأثیرپذیری قرآن از ادیان و شرایط حاکم بر نزول، تأثیر آن بر جامعه و مذاهب ناشی شده از آن، به بحث و بررسی پرداخت. نکتهٔ مهم در بررسیهای قرآنی توسط خاورشناسان، آشنایی پیامبر ﷺ با خواندن و نوشتن بوده است که تمام تلاش خود را به این مسأله معطوف داشتند؛ از جملهٔ آنها، خاورشناس آلمانی گوستاو فایل (۱۸۸۹) می‌باشد که در اثبات آن ناکام ماند.

خاورشناسان تنها به تاریخ قرآن توجه نداشته‌اند، بلکه علاوه بر آن به امور زیر همچنان اشتغال می‌ورزیدند: ساختار زبانی آن، تأثیرپذیری اسلوب قرآن از اسلوب انجیل، مکّی و مدنی بودن قرآن، پژوهش در باب ادیان در قرآن، هنر قصه‌پردازی در قرآن، زبان‌شناسی قرآن، بلاغت قرآن و مسائل پراکنده که هر یک از دیدگاه ویژه خاورشناسان، مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.

متن اصلی ترجمهٔ حاضر نوشتهٔ دکتر عبدالرحمن بدوی دانشمند نامبردار عرب است که به اختصار به پژوهشهای خاورشناسان در موضوعهای متعدّد پرداخته و به نقد و بررسی نکات طرح شده، اشاره نموده است. از آن جا که پاسخهای دکتر بدوی ـــ در

برخی موارد ــ به نظر مترجم مختصر به نظر می‌رسید، در پایان هر بخش ــ بنا به ضرورت ــ آرای مفسّران (به ویژه مفسّران شیعه) به آن افزوده شد. همچنین، گاه نکاتی از چشم مترجم دور می‌ماند، ویراستار محترم، آقای یزدی ثانی، در پاورقی صفحات یادآور آن نکات گشته‌اند؛ که از این بابت جا دارد از ایشان سپاسگزاری نمایم و به همّت و دقت بالای ایشان دست‌مریزاد گویم. همچنین، لازم می‌دانم از مسؤولان و کارکنان انتشارات آستان قدس رضوی (به‌نشر) که با تلاش و کوشش در راستای ترویج و گسترش فرهنگ قرآنی پیشگام و دلسوزند، قدردانی خویش را ابراز نمایم.

سیّد حسین سیّدی

مشهد مقدس. پاییز ۸۲

پیش گفتار مؤلف

قرآن به عنوان بنیاد گوهرین اسلام، از نیمهٔ دومِ قرن اوّل هجری (هفتم میلادی)، هدف اصلی هجوم تمام نویسندگان مخالف آن در شرق و غرب، قرار گرفت. در آغاز، این گونه حملات، متوجهٔ نظمِ کلّیِ قرآن بود، مانند تلاشهای نافرجام «یوحنا دمشقی»[1] در کتابِ *فرقه‌ها*[2] و یا آنچه «اثیمیوس زیجابینوس»[3] در کتابش با نام *باورفراگیر*[4] منتشر ساخت.

با وجود این، نخستین حملهٔ مفصّل و گسترده به قرآن، در کتابِ «نیکیتاسِ بیزانسی» با نامِ *نقض دروغهای موجود در کتاب مسلمانان*[5] انجام گرفت. حقیقت آن است که اطّلاعاتی کافی دربارهٔ این کتاب در دست نیست؛ تنها می‌توان گفت که در نیمهٔ دوم قرن نُهم میلادی، مشهور بوده و نویسندهٔ آن از خشن‌ترین مهاجمان به اسلام و نیز کلیسای ارتدکس ارمنی به شمار می‌رفته است به طوری که در کتابِ *بُطلان کلیسای اَرمنی*[6]، به انتقاد از آن کلیسا پرداخته است؛ نیز همین نویسنده در کتابِ دیگری با عنوانِ *مقایسهٔ بنیادین*[7]، از کلیسای کاتولیك رم انتقاد کرده و آن را مورد حمله

1- John of Damascus (650-750).
2- De Haeresibus.
3- Euthymius Zigabenos (1331- 1359).
4 -Panoplia Domgatica.
5- Confutatio Falsi Libris Quem Scriptis Mohamades Arabs.
6- Confutation de la lettre du Roi D'Armenie.
7- Capita Syllogistica.

قرار داده است.

به گواهیِ تاریخ، گسترده‌ترین و مفصّل‌ترین حمله به قرآن و اسلام، توسط خاورشناس، «ژان کنتاکوزین»[۱]، امپراتور بیزانس، در دو کتاب انجام گرفت؛ کتاب نخست با عنوانِ *بر ضد بزرگداشتِ مسلمانان*[۲] و دومین با نامِ *بر ضد نمازها و تلاوتهای مسلمانان*[۳].

با این حال، در این پیش‌گفتار، بر آن نیستیم تا دربارهٔ نوشته‌های انتقادی از قرآن و نیز نوشته‌هایی که در این باره، به زبان سریانی و یا ارمنی و عربی است، درنگی داشته باشیم[۴].

با سقوط قسطنطنیه به دست ترکانِ مسلمان در سال ۱۴۵۳ میلادی، تمام جدلهای بیزانسی بر ضد اسلام متوقف شد و کانون حمله، به اروپای مسیحی منتقل گشت که پرچم مبارزه را برافراشته بود؛ به طوری که کاردینال «نیکولاس کوزایی»[۵]، روند تازه‌ای از حمله را به دستور و خطدهیِ پاپ «پیوس دوم»[۶] آغاز نمود. پاپ از وی خواست تا کتابی بنویسد و در آن از دین اسلام انتقاد نماید؛ از این رو، نیکولاس کوزایی کتابی را با عنوانِ *غربال قرآن*[۷] منتشر ساخت و در آن بر اسلام حمله نمود.

این کتاب در سال ۱۵۴۳ میلادی، در شهرِ «بالِ»[۸] سویس، در سه جلد منتشر شد. نویسنده در جلد اوّل براین ادعاست که حقیقت انجیل با استناد به قرآن، اثبات می‌شود. او در جلد دوم به شرح مفصّلِ مذهب کاتولیك پرداخته و جلد سوم را

1- Jeanne Kantakouzen (1292-1380).
2- Contra Sectam Apologia.
3- Contra Mahometan Oration Quator.

۴ـ دربارهٔ نوشته‌های انتقادی از قرآن به زبان سریانی نك: رابز دو وال (Rubes Duval)، ادبیات سریانی ***(La Litterature Syriaque)***، ۱۸۹۹ م، پاریس، ص ۳۷۸؛ و دربارهٔ نوشته‌های انتقادی از قرآن به زبان ارمنی و عربی، نك: اِروین گراف (Erwin Graf)، *ادبیات عربی ـ مسیحی* ***(Dic Christlich- Arabische Litterature)***، ۱۹۰۵ م.

5- Nicholas Di Cusa (1401- 1464).
6- Enea Silvio Pikkolomini, PiusII, (1405- 1464).
7- Cribiatio Al Chorani Oeuvres.
8- Bale.

با بیان برخی تناقضهای قرآن، پایان داده است. در این میان، شماری از پدرانِ «دومینیکی»[1] و «ژزوئیت»[2] با نشر کتابهایی، به طور پیاپی، به قرآن و اسلام حمله می‌کردند که برخی ازآنها عبارتند از:

- «دنیسِ امین»[3]، کتاب *اندر نیرنگ محمد*[4] را نوشت.
- «آلفونس سینا»[5] (درگذشته به سال ۱۴۹۱ م.)، کتابِ *استوارسازی ایمان*[6] را نوشت.
- «ژان دی تورِکرِماتا»[7] (درگذشته به سال ۱۴۶۸ م.)، کتابِ *پژوهشی در ردّ لغزشهای بنیادین و فریبندهٔ محمد*[8] را نوشت.
- «لوییس ویو»[9] (درگذشته به سال ۱۵۴۰ م.)، کتابِ *ایمان راستینِ مسیحی بر ضدّ مسلمانان*[10] را نوشت.
- «میشل نان»[11]، کتاب *دفاع و برهان بر ساختار و محتوای کلیسای ارتدکس یونان بر ضد قرآن و مسلمانان*»[12] را نوشت.

شایان ذکر است، بیشتر این کتابها به نقدِ کلّیِ اسلام پرداخته و در حاشیه، به قرآن اشاره کرده‌اند. امّا نخستین پژوهشِ مفصّل بر ضدّ قرآن، در دههٔ پایانیِ قرن هفدهم صورت گرفت. این پژوهش توسط، «لودُویکو مراکچی»[13] در کتابی دو جلدی با عنوان *جهان [متن] قرآن*[14] انجام یافت. جلد اوّل با عنوان «مقدّمه‌ای در ابطال

1- Dominicans.
2- Jezuit.
3- Denys Le Chartreux.
4- Contra Perfidiam Mahometi.
5- Alphone Spina.
6- Fortalitium Fidei.
7- Jean De Turrecremata.
8- Tractatus Contra Principales Errores Perfidi Mahometis.
9- Luis Vives.
10- De Veritate Fidei Christianae Contra Mahomedanos.
11- Michel Nan (1633- 1683).
12- Ecclesiae Romanen, Gracae Vera Effigies et Consensus, Et Religio Christiana Contra Accoranum ex Alcorano Defensa Et Probata.
13- Ludovico Maracci (1612- 1700).
14- Al Corani Universus.

قرآن»[1]، در چهار بخش مجزّا، در سال ۱۶۹۱ میلادی به چـاپ رسید. ماراکچی که با زبانهای عربی، سریانی وعبری به خوبی آشنا بود، در این کتاب، از خلال منابع عربی به زندگی پیامبر (ص) پرداخته است. وی در جلد دوم، با ارائهٔ متن عربیِ قرآن همراه با ترجمهٔ لاتینی‌اش، بر بخشهای مبهم آن، شـرح و تعلیق زده و در پایان، به نقد و ردّمتن قرآن پرداخته است. خاورشناسِ ایتالیایی، «کارلو آلفونسو نالینّو»[2]، پیرامون نسخه‌های خطیِ عـربیی کـه مراکچی در پـژوهشِ قـرآنی خـود به کار بـرده، پژوهشـی انجام داده است.[3]

هر چنـد پژوهـش ماراکچـی دقیق نیست و انبـاشته از لغـزشها و اشتبـاههای فاحش و استدلالهای ضعیفی است که نیازمندِ دقت نظر علمی‌اند، ولی می‌توان کار او را پایه و نقطهٔ آغازینِ پژوهشهای جدّیِ قرآنی در اروپا به شمار آورد. با این حال، چنین لغزشها و خطاهایی را کم یا بیش، در تمام پژوهشها و بررسیهای قرآنیِ خاورشناسان در خلال دو قرن پس از انتشـار کتاب ماراکچی، می‌توان جست؛ چنـان که در این کتاب آن را اثبات خواهیم کرد.

بدون شـك، از نیمهٔ قـرن نوزدهـم میلادی، خـاورشناسـان تلاش کـرده‌اند تـا واقع گرایی و ژرف‌نگری و نیز دقّت نظرهای علمی فیلولوژیك[4] را در پژوهشهای خود به کار بندند، امّا شگفت آن که ابزار نوین فهم زبان که ازنیمهٔ قرن گذشته [سدهٔ نوزدهم]، ــ بـه ویژه به فضل دسترسی آسان به نسخه‌هـای خطی ــ فراهم آمـد، به برخی از آنان جسارتِ بیشتری بخشیـد تا با ارائهٔ فرضیه‌ها و نظـریه‌های دروغین و وهمی، بـه نتایجِ نادرست و دلخواه خویش دست یابند.

از این روسـت که کتـاب حاضـر، پرده‌برداری و افشـای این‌گـونه جسـارتهای جاهـلانه را برعهده دارد. بـا این حال، قصـد ما حلّ تمـام مشکلات قرآنی نیسـت که برخی از آنها همچنان موضوعِ بررسی و پژوهش عمیق‌تر و ابعادی خواهند بود.

1- Prodomus Ad Refutationem Alcorani. 2- Carlo Alfonso Nallino.

3.- *Rendiconti R. Acc. d. Lincei*, Cl. Sc. Mor, 6eme Serie, 7, 1932,PP 303- 349.

4- Philology. [(کورش صفوی، *زبان‌شناسی و ادبیات*، ص ۱۴۲) زبان‌شناسی تاریخی ـ سنجشی. (۹).]

پیش از هر چیز، ذکر چند نکتهٔ کلّی لازم است.:

۱. آشنایی این خاورشناسان با زبان عربی ـ ازحیث ادبی یا تخصصی ـ با ضعف و کاستی همراه است. می‌توان گفت این مسأله، کم و بیش، ویژهٔ همهٔ آنهاست.

۲. تمامی اطّلاعاتِ آنها برگرفته از منابعی عربی است که جزئی، ناقص، کم‌عمق و غیرکافی‌اند. آنان خود را در ورطهٔ طرح فرضیه‌های خطرناك و نادرستی می‌افکنند و بر این باورند که نخستین کسانی بوده‌اند که به این گونه فرضیه‌ها رسیده‌اند؛ بی‌آن که رنج بررسی و دقّت‌نظر در آن منابع را نسبت به شبهه‌هایی که می‌افکنند، به خود داده باشند چه در آن صورت در خواهند یافت که به راستی، نویسندگان مسلمان به این فرضیه‌ها پرداخته و آنها را نادرست دانسته‌اند.

۳ـ آنچه برخی خاورشناسان را تحریك می‌کند، انگیزه‌های دشمنانه و کینه‌توزانه نسبت به اسلام است که موجب می‌شود، آنان را از واقع‌نگری بی‌نصیب سازد و به گونه‌ای بصیرت و بینش اینان را کور گرداند. این مطلب به ویژه دربارهٔ «هرشفلد»[1]، «هُرُویتس»[2] و «اسپیر»[3] صادق است.

۴ـ برخی سطحی‌گرایان، بانگ برآورده‌اند که در قرآن، جَعْل، تقلید و سرقت رخ داده است و بر این سخن، تنها به تشابهی بی‌اساس، استناد کرده‌اند. خاورشناسانی چون «گلدزیهر»[4]، «نولدکه»[5]، «شُوالی»[6]، «مارگلیوث»[7]، این گونه‌اند. با این همه، در ارتباط با نولدکه، کم و بیش، با احتیاط رفتار می‌کنیم، چه وی با نپذیرفتنِ چاپ مجدّدِ کتابش *تاریخ قرآن*[8]، و سپردن این مهم به خاورشناس شوالی، به گونه‌ای از آنچه نوشته، خشنود نبوده است. شوالی پس از تحقیق و تعلیق بر این کتاب، آن را [در سال ۱۹۰۹ میلادی]در دو جلد [در شهر لایپزیگ] چاپ کرده‌که به

1- Hirschfeld.
2- Horovitz.
3- Speyer.
4- Goldziher.
5- Noldeke.
6- Schwally.
7- Margoliuth.
8- Geschichte des Korans.

کتابِ *تاریخ قرآنِ* نولدکه ـ شوالی، معروف گشت.

۵ ـ برخی خاورشناسان که تعصّبات شدیدی داشتند، عهده‌دار شغل تبلیغِ مسیحیّت نیز بوده‌اند؛ همچون «ویلیام مویر»[1] و «زویمر»[2].

طبیعی است که در این کتاب به تمام مسائلی که خاورشناسان دربارهٔ قرآن طرح کرده‌اند، نخواهیم پرداخت؛ تنها به مسائلی می‌پردازیم که بیشترین اهمیت را برای ما دارند. همچنین، پژوهش خود را به محدودهٔ زمانیِ نیمهٔ قرن نهم تا نیمهٔ قرن بیستم، اختصاص داده‌ایم. با این که موضوعِ پژوهش ما، صبغهٔ جدلی دارد امّا ازروش دقیق و قاطعِ زبان‌شناسی پیروی می‌کنیم و بیش از هر چیز، پژوهشمندی و نگرش علمی را درنظر داریم. تنها یک هدف راهبر ماست و آن، افشا کردن و رسوا نمودن برخی از شبه عالمانی است که در اروپا و دیگر نقاط جهان به فریب بسیاری از مردم پرداخته‌اند. به هر رو، قرآن در مقابل تمام این حمله‌ها، پیروزمندانه قامت آراسته است.

عبدالرحمن بَدَوی

پاریس ـ ۱۹۸۸ میلادی

1- William Muir.

2- Zwemer.

فصل اوّل

واژهٔ «اُمّی» در رابطه با پیامبر ﷺ چه معنایی دارد؟

در بررسیِ واژگان قرآنی، شاید واژهٔ «اُمّی» بیشتر از همه، بحث‌برانگیزبوده است، به ویژه هنگامی که پیامبر ﷺ بدان توصیف شده باشد. این واژه، بنابرآنچه در قرآن آمده است، در آیات زیر، بر پیامبر ﷺ تطبیق می‌کند:

۱ـ اَلَّذینَ یَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِیَّ الْاُمِّیَّ الَّذی یَجِدُونَهُ مَکْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِی التَّوْراةِ وَ الْاِنْجیلِ یَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّباتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِثَ وَ یَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَ الْاَغْلالَ الَّتی کانَتْ عَلَیْهِمْ فَالَّذینَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذی اُنْزِلَ مَعَهُ اُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.[1]

۲ـ یا اَیُّهَا النّاسُ اِنّی رَسُولُ اللهِ اِلَیْکُمْ جَمیعاً اَلَّذی لَهُ مُلْکُ السَّماواتِ وَ الْاَرْضِ لا اِلهَ اِلاّ هُوَ یُحْیی وَ یُمیتُ فَآمِنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِیِّ الْاُمِّیِّ الَّذی یُؤْمِنُ بِاللهِ و کَلِماتِهِ وَ اتَّبِعُوهُ لَعَلَّکُمْ تَهْتَدُونَ.[2]

۱ـ اعراف (۷)، آیهٔ ۱۵۷: «[پرهیزکاران و مؤمنان کسانی‌اند که] از این فرستاده، پیامبر درس نخوانده ـ که [نام] اورا نزد خود، در تورات و انجیل نوشته می‌یابند ـ پیروی می‌کنند؛ [همان پیامبری که] آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد و از کار ناپسند بازمی‌دارد، و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاك را برایشان حرام می‌گرداند، و از [دوش] آنان قید و بندهایی را که بر ایشان بوده است برمی‌دارد. پس کسانی که به او ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یاری‌اش کردند و نوری را که با او نازل شده است، پیروی کردند، آنان همان رستگارانند.»

۲ـ همان، آیهٔ ۱۵۸: «بگو: «ای مردم! من پیامبرخدا به سوی همهٔ شما هستم، همان[خدایی] که فرمانروایی آسمانها و زمین ازآنِ اوست. هیچ معبودی جز او نیست؛ که زنده می‌کند و می‌میراند. پس به خدا و فرستادهٔ او ـ که پیامبری درس نخوانده است که به خدا و کلماتِ او ایمان دارد ـ بگروید و او را پیروی کنید، امید که هدایت شوید.»

همچنین این واژه، در آیات قرآنی زیر، بر «اُمّیّین»، اطلاق شده است:

۱ـ هُوَ الَّذی بَعَثَ فِی الْاُمّیّینَ رَسُولاً مِنهُمْ یَتْلُوا عَلَیهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ اِنْ کانُوا مِنْ قَبْلُ لَفی ضَلالٍ مُبینٍ.[1]

۲ـ فَاِنْ حاجُّوکَ فَقُلْ اَسْلَمْتُ وَجْهِیَ لِلّٰهِ وَ مَنِ اتَّبَعَنِ وَ قُلْ لِلَّذینَ اُوتُوا الْکِتابَ و الْاُمّیّینَ ءَاَسْلَمْتُمْ فَاِنْ اَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَ اِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّما عَلَیْکَ الْبَلاغُ وَ اللّٰهُ بَصیرٌ بِالْعِبادِ.[2]

۳ـ وَ مِنْ اَهْلِ الْکِتابِ مَنْ اِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطارٍ یُؤَدِّهِ اِلَیْکَ وَ مِنْهُمْ مَنْ اِنْ تَأْمَنْهُ بِدینارٍ لایُؤَدِّهِ اِلَیْکَ اِلّا ما دُمْتَ عَلَیْهِ قائِماً ذٰلِکَ بِاَنَّهُمْ قالُوا لَیْسَ عَلَیْنا فِی الْاُمّیّینَ سَبیلٌ وَ یَقُولُونَ عَلَی اللّٰهِ الْکَذِبَ وَ هُمْ یَعْلَمُونَ.[3]

۴ـ وَ مِنْهُمْ اُمّیُّونَ لایَعْلَمُونَ الْکِتابَ اِلّا اَمانِیَّ وَ اِنْ هُمْ اِلّا یَظُنُّونَ.[4]

از مورد نخست که «اُمّی» صفت پیامبر ﷺ می‌باشد، بررسی را آغاز می‌کنیم. تفسیری که بیشتر از سوی مفسّران قرآن و همچنین لغویان دربارهٔ امّی بودن پیامبر ﷺ برگرفته می‌شود، تفسیری است که ابن منظور هم آن را بیان کرده و بدین مضمون است: «محمّدﷺ به «اُمّی» توصیف شده است چون امّت عرب نه خواندن می‌دانست و نه نوشتن؛ خداوند هم او را با این که خواندن و نوشتن نمی‌دانست، به رسالت مبعوث نمودو این ویژگی، یکی از معجزه‌های اوست؛ چه قرآن را پیوسته و همان‌گونه که نازل شده بود، بدون تغییر و دگرگونی در واژگانش، برای امّتش تلاوت می‌کرد؛ در حالی که خطیبان عرب، وقتی خطبه‌ای را برای بار دوم ادا

۱ـ جمعه (۶۲)، آیهٔ ۲: «اوست آن کس که در میانِ «اُمّیّون» فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد، و [آنان] قطعاً پیش از آن در گمراهیِ آشکاری بودند.»

۲ـ آل عمران (۳)، آیهٔ ۲۰: «پس اگر با تو به محاجّه برخاستند، بگو: ' من خود را تسلیم خدا نموده‌ام و هر که مرا پیروی کرده' [نیز خود را تسلیم خدا نموده است]. و به کسانی که اهل کتابند و به مشرکان بگو: 'آیا اسلام آورده‌اید؟' پس اگر اسلام آوردند، قطعاً هدایت یافته‌اند و اگر روی برتافتند، فقط رساندنِ پیام بر عهدهٔ توست و خداوند به [امور] بندگان بیناست.»

۳ـ همان، آیهٔ ۷۵: «و از اهل کتاب کسی است که اگر او را بر مال فراوانی امین شمری، آن را به تو برگرداند؛ و از آنان کسی است که اگر او را بر دیناری امین شمری، آن را به تو نمی‌پردازد مگر آن که دایماً بر [سرِ] وی به پا ایستی؛ این بدان سبب است که آنان [به پندار خود] گفتند: «در مورد کسانی که کتاب آسمانی ندارند، بر زیان ما راهی نیست.» و بر خدا دروغ می‌بندند با این که خودشان [هم] می‌دانند.»

۴ـ بقره (۲)، آیهٔ ۷۸: «و [بعضی] از آنان «اُمّیُّونی» هستند که کتابِ [خدا] را جز خیالاتی خام نمی‌دانند و فقط گمان می‌برند.»

می‌کردنـد، با کم و زیاد کردنِ آن، بـه تعدیلش می‌پرداختنـد. حکمت الهی بر آن تعلق گـرفته تا کتابـش را برای پیامبـرش آن گونه کـه نازل کرده، حفـظ نماید و او را از میـان رسولانش بِـدین معجزه برگزینند؛ از همین رو فرموده است: وَ مٰا کُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِـه مِنْ کِتٰابٍ وَ لاٰ تَخُطُّـهُ بِیَمینِكَ اِذًا لَارْتٰابَ الْمُبْطِلُونَ.[1]، این بـاطل‌اندیشان [مُبطلـون در آیه] که ایمان نمـی‌آورند، تأکید خـواهند ورزید که محمّـد ﷺ این داستانها را در حـالی که در کتابها نـوشته شده، یافتـه و آنها را حفظ نموده است»[2].

از آنچه گذشت، چنین نتیجه می گیریم:

۱ـ وصف «امّی» به معنای کسی است که نه می‌نویسد و نه می‌خواند.

۲ـ این کلمـه، مشتق از «اُمّت» است و منظور از امّـت، «امّت عرب» است کـه به طور کلّی، «امّی» بودند. ابـن منظور در لسان العرب، این نگرش را با این گفته تأکیـد می‌کند که «به عربها «اُمّی»گفته می‌شود چون نگارش در میان آنها ـ کم و بیش و یا به هیچ‌وجه ـ وجود نداشته است.» وی در ادامه، حدیثـی را از پیامبر ﷺ شاهد می‌آورد کـه فرموده است: «اِنَّمٰا بُعِثْتُ لِاُمَّـةٍ اُمِّیَّـةٍ»[3].

۳ـ معنای دیگـری که ابن‌منظور برای کلمـهٔ «امّی» و «امّیّون» می‌آورد، معنایـی است که بیشتر بـر «اُمَم» تطبیـق می‌کند و در چهـار آیهٔ پیشیـن، وجود داشت. وی در ایـن باره بـه گفتهٔ لغت‌شناسِ بزرگ بصره، ابواسحاقِ زجّاج (درگذشتـه به سال ۳۱۱ هـ. ق) استشهاد می‌کند که گفته اسـت: «اُمّی کسـی است کـه به همان سـان که مـادرش او را زاییده، مـی‌باشـد.»؛ یعنی همان‌گـونه است که مـادرش او را به دنیا آورده ونوشتـن را فرانگرفتـه بوده است، چون نـوشتن، صفتی اکتسابی است[4]. مطابقِ این نگرش، وصفِ «اُمّی» از «اُمّ» گرفته شده است.

۱ـ عنکبوت (۲۹)، آیـهٔ ۴۸: «و تو هیچ کتابی را پیش از این نمی‌خواندی و با دسـت [راست] خود [کتابی] نمـی‌نوشتی، و گرنه باطل‌اندیشان قطعاً به شك می‌افتادند.»

۲ـ [نك: محمد بن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۲، ص ۳۴، زیر مادهٔ ام. (و)].

۳ـ [برای امّتی اُمّی برانگیخته گشتم. به گمان، چنین گفته‌ای بـا چنین واژگان، در کتابها یاد نشده است؛ امّا هم معنای این عبارت را می‌توان دید در بابِ نـزول قرآن بر هفت حرف، نك: *صحیح ترمذی*، ج ۳، ص ۱۵، بازگفتـهٔ ۲۳۴۶؛ و نیز: *مسند احمد بن حنبل*، ج ۵، ص ۱۳۲].

۴ـ [نك: محمدبن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۲، ص ۳۴].

بنا بر آنچه گذشت، دو ساختِ اشتقاقی برای وصف «اُمّی» در مقابل داریم:

الف) «اُمّی» که اصل آن «اُمّت» است.

ب) «اُمّی» که اصل آن «اُمّ» است.

توجیه این دو ساخت، ازحیث دستوری، بی‌اشکال است؛ امّا مسأله ازحیثِ معنایی اختلاف زیادی پیدا می‌کند. این اختلاف، ناشی از آن است که اصل اشتقاقیِ نخست را به کار گرفته باشیم یا اصلِ اشتقاقیِ دوم را؛ چه اگر «امّی» از اصلِ اشتقاقیِ دوم گرفته شده باشد به معنای «ناخوانا و نانویسا» است، در حالی که نسبت به اصلِ اشتقاقیِ نخست، به هیچ وجه، چنین بار معنایی را نخواهد داشت. از این رو، آنهایی که واژهٔ «امّیِ» اطلاق شده بر پیامبر ﷺ را منسوب به «امّت» می‌دانند ـ و در این جا منظور، امّتِ عربی است ـ در وضعیّت دشواری قرار خواهند گرفت، چون خطاست که قاطعانه بگوییم، نگرش در میان عربها ـ کم و بیش و یا به هیچ وجه ـ وجود نداشته است. علاوه بر این، امّتهای بسیار دیگری نیز با کمبود یا نبود نگارش در میان خود به سر می‌برده‌اند؛ از این رو، چرا صفت «امّی» را تنها به امت عرب باید اختصاص داد؟

به ویژه می‌توان، گفتهٔ اینان را با استناد به آیاتی ـ که بدانها استدلال کرده‌ایم که واژهٔ «امّی» و «امّیّون» دلالت بر «امتها» دارد ـ تکذیب کرد چه مسألهٔ کمبود یا نبود نگارش، مربوط به امّتهای زیادی است که با دو امّتِ تورات (یهود) و امت انجیل (مسیحیان) و به طور کلی اهل کتاب، متفاوت یا برابر بوده‌اند.[1]

۱ـ [شاید گفتهٔ دکتر بدوی، به دور از گرایشی نژادپرستانه باشد ـ هر چند نمی‌برازند که امّی از امّت که به معنای امت تازی است، گرفته شده باشد ـ . با این همه، می‌توان کسانی را جست که این پرسمان را با دیدی نژادپرستانه و تازی‌گرایانه بررسیده‌اند، همچون استاد احمد موسی سالم. ایشان ناخوانایی و نانویساییِ تازیان را تهمتی ناروا می‌دانند که شعوبیان وخاورشناسان، آن را گسترانیده‌اند. ایشان بر این باورند که تازیان نه تنها می‌توانستند بخوانند وبنگارند که حتی در زمانهای بسیار دور، پیش از اسلام، با نگارش آشنا بوده‌اند. ایشان «امّی» را به معنای ناخوانا و نانویسا نمی‌دانند، بلکه تازیان را از آن روی «امّی» می‌شمارند که کتابی دینی ـ پیش از نُبی ـ نداشته‌اند. استاد، تازیان را میراث‌دارانِ فرزندان اسماعیل می‌دانند که خاندان خانهٔ خدایند و خداوند در کنار این خانهٔ سپند، مژده‌شان داده که پیامبری را از میانشان برانگیزد با کتابی ورجاوند که رهنمای زندگی‌شان است، از این روی، نسل به نسل، چشم به راهِ چنین پیامبری داشته‌اند ـ هر چند، گاه آن را به باد فراموشی می‌سپردند ـ . تیداکان و ترسایان نیز نوای دل‌افروز این مژده

آرای خاورشناسان

اکنون به بررسیِ آرای خاورشناسانِ اروپایی پیرامونِ معنای «امّی» و «امّیون» می‌پردازیم.

الف) آلویس اشپرنگر[1]

از نخستین کسانی که این مسأله را در کتابی سه جلدی با عنوان *زندگی و تعالیم محمد*[2] مورد بررسی قرار داده، آلویس اشپرنگر است. وی در جلد اول کتاب خود (ص ۳۰۱) می‌گوید: «مردم جزیرةالعرب قبل از ظهور محمد، به اهل کتاب وبت‌پرستها تقسیم می‌شدند. اهل کتاب را یهودیان، مسیحیان و صابئان تشکیل می‌دادند که دارای کتاب مقدس بودند و بدیشان وحی آسمانی رسیده بود، در حالی که بت‌پرستها، به هیچ وجه، دارای وحی آسمانی نبودند». او در جلد دوم (ص ۲۲۴) می‌گوید: «امّی» به معنای واژهٔ «جِنتّایلس»[3] است که معادل بت‌پرست می‌باشد. اشپرنگر در جلد سوم (صفحات ۴۰۱ و ۴۰۲) بر این ادّعاست که

را شنیده بودند و به آرزو و آزور، خواهانِ آن بودند که آن پیامبر از آنِ ایشان باشد؛ لیك می‌دانستند که این مژده، تنها برای تازیان، شدنی ـ خواهد شد.

بر پایهٔ آنچه گذشت، از دید استاد احمد موسی سالم، «امیّین»، امتی‌اند استوار بر دین راستینِ ابراهیم که هماره، آمدن محمد را ـ که درود خدای بر او باد ـ چشم به راه بوده‌اند. ایشان می‌افزایند، چگونه تازیانْ ناخوانا و نانویسا باشند در حالی که راه‌یافته‌تر و خردورزتر از رومیان و ایرانیانی بودند که پیرامونشان به سر می‌بردند و جز پندارها و اوهامی را برای خویش نمی‌نگاشتند. چگونه تازیان بی‌سواد باشند، در حالی که الفبای ابجدی و نگارش، آفریدهٔ اینان است. تازیان، باورمندان و گرویدگانِ راستین به خدای یکتای ابراهیم و اسماعیل بودند نه به خدایان دروغین و بشری که زاییدهٔ فرهنگ یونانند و در میان تازیان، رخنه کرده‌اند؛ همچون «هُبَل»که همان «آپولو»ی یونانی است و «ذوالشری» که همان «دوسارس» [Dioscures] است از نمایشنامه‌های پندارآمیز و آسمانیِ یونانیان. تازیان، به هیچ روی، بت نپرستیده‌اند، آن سان که ایرانیان، خداوند را در چهرهٔ «اهوره مزدا» تندیسه کرده‌اند و یا برهمنانِ هند و بوداییان و یونانیان رفتار کرده‌اند؛ آنچه اینان کرده‌اند، مگر شرك و انبازگیریِ خداوند نیست. در زندگیِ تازیان، از زمان آدم، تفسیرِ زندگی، آفرینش و انسان، بر پایهٔ «الله» که آفرینندهٔ آسمانها و زمین است استوار بوده و سخنان ناروایی که دربارهٔ تازیان گفته شده، مگر تهمتهایی دروغین و ناشی از غوغاهای تبلیغاتی نیست. (نك: احمد موسی سالم، *قصص القرآن فی مواجهه ادب الروایة و المَسْرح*، ص ۱۱۹ به بعد.)

1- Aloys Sprenger (1813-1893).

2- Das Leben Und Die Lehre Des Mohamed.

۳ـ Gentilis، این واژه در لاتین، به معنای ملتهای غیریهودی است.

«امّی» شخصی است که می‌تواند بخواند ولی نمی‌تواند بنویسد.» طرفداران این دیدگاه به برداشتی نادرست از دو آیهٔ زیر تکیه کرده‌اند که در آن آمده: وَ مِنهُمْ اُمِّیُّونَ لاٰ یَعْلَمُونَ الْکِتٰابَ اِلاّٰ اَمٰانِیَّ وَ اِنْ هُمْ اِلاّٰ یَظُنُّونَ. (۷۸) فَوَیْلٌ لِلَّذینَ یَکْتُبُونَ الْکِتٰابَ بِاَیْدیهِمْ ثُمَّ یَقُولُونَ هٰذٰا مِنْ عِنْدِ اللهِ لِیَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلیلاً فَوَیْلٌ لَهُمْ مِمّٰا کَتَبَتْ اَیْدیهِمْ وَ وَیْلٌ لَهُمْ مِمّٰا یَکْسِبُونَ. (۷۹)[1]؛ ابواسحاق [زجّاج] می‌گوید: واژهٔ «اَمانیّ» که چند بار در قرآن آمده است [نك: بقره ۲/ ۱۱۱، نساء ۴/ ۱۲۳، حدید ۱۴/۵۷ و نیز: حج ۲۲/ ۵۲] به معنای «خوانندگان» [قُرّاء] می‌باشد.»[2]. طبق این شرح، تفسیر آیهٔ مورد استشهاد اشپرنگر چنین خواهد بود: «میان آنها کسانی بودند که «امّیّون» نامیده می‌شدند؛ یعنی نوشتن نمی‌دانستند ولی می‌توانستند بخوانند.»

فرّاء (درگذشته به سال ۲۰۷ هـ. ق)، طبق آنچه بَغَوی [درگذشته به سال ۵۱۶ هـ. ق.] ذکر کرده تفسیری را ارائه می‌دهد که به تفسیر من، بسیار نزدیك است، چه وی کلمهٔ «امانیّ» را مترادف با «سخنان دروغین و ساختگی» شرح و تفسیر می‌نماید؛ در حالی که ابو عُبَیْده [مَعْمربن مثنّی، درگذشته به سال ۲۰۹ هـ. ق]، در نگرشی بسیار دور، «امانیّ» را به «از بَر گفتن مطلبی بدون مراجعه به کتاب» تفسیر نموده است.[3] فرّاء در جای دیگر، «امّیّون» را عربهایی می‌داند که دارای کتاب نبوده‌اند.

اکنون با بیان نکات زیر، به ادعاهای اشپرنگر می‌پردازیم:

۱ـ وی در ادّعای نخستِ خود به هیچ نشانهٔ مطمئنی که سخن وی را ثابت نماید، استناد نمی‌کند، چه اگر حتی یك متن که تاریخش به قبل از اسلام بازگردد، یافت می‌شد که بر تفکیك بین اهل کتاب و امیّین (در نظر او بت‌پرستها) تأکید کرده بود، مشکلی به وجود نمی‌آمد؛ با این حال اشپرنگر، خود را در دوری باطل افکنده است.

۱ـ بقره (۲)، آیه‌های ۷۸و ۷۹: «و [بعضی] از آنان «امّیّونی» هستند که کتاب [خدا] را جز خیالات خامی نمی‌دانند و فقط گمان می‌برند (۷۸) پس وای بر کسانی که کتاب [تحریف‌شده‌ای] با دستهای خود می‌نویسند، سپس می‌گویند: «این از جانب خداست»، تا بدان بهای ناچیزی به دست آرند؛ پس وای بر ایشان از آنچه دستهایشان نوشته، و وای بر ایشان از آنچه [در این راه] به دست می‌آورند. (۷۹)».

۲ـ [نك: ابواسحاق ابراهیم بن السَّرِی (زجّاج)، *معانی القرآن و اعرابُه*، تحقیق عبدالجلیل عبده شلبی، ج۱، ص ۱۵۹].

۳ـ [نك: ابومحمد حسین بن مسعود بَغَوی، *معالِمُ التنزیل* (معروف به تفسیر بغوی)، ویرایش و پژوهشِ خالد عبدالرحمان عك، مروان‌سوار، ج ۱، ص ۸۸.].

۲ـ این کـه «امّی» به معنای بت‌پرست (جِنْتایلس) بـاشد، تنها ادعایی اسـت که در نزد خاورشناسانی چون «ونسینك»[1]، «هُرُویتس»[2]، «بلاشر»[3] و «رودی‌پارت»[4] مطرح است.

۳ـ اشپرنگر در جلد سوم از کتاب خود ــ چنان کـه گذشت ــ به آرای کسانی می‌پردازد که «امّی» را به معنای کسی تفسیـر کرده‌اند که نوشتن نمی‌داند امّا می‌توانـد به خوبی، بخواند. امّا باید گفت که این رأی، به پیشوای شیعه، جعفر صادق (ع) برمی‌گردد.[5]

ب) ونسینك

ونسینك در مقـاله‌ای هفده صفحـه‌ای که در مجلهٔ «مـوضوعات شـرقی»[6] منتشر شده است، تـأکید مـی‌کند که لفـظ «امّی» بر غیـر اهل کتـاب اطلاق می‌شـود. این مطلـب، همان نتیجه‌ای است که اشپـرنگر، پنجاه سال قبل از او، به آن رسیده بود؛ یعنـی «امّی» مشتق از کلمهٔ «امّت» بـوده و منظور از امّت هم، امّـت عرب است. بـا این حال، ونسینـك اضافه می‌کنـد که کلمهٔ «امّی» مشتق از «امّـت» به معنای گروه بت‌پرسـت و «نژادپرست»[7] است که کلمـهٔ عبریِ «گوی»[8] معادل آن است. وی بار دیگر، این نگرش را در کتاب خود با نام ***عقیدهٔ اسلامی؛ رشد و تحولِ تاریخیِ آن***[9] بررسـی کرده است، بـا این تفاوت کـه نسبت به خـاورشناسان پیـش از خود، مقایسه‌ای بین لفظ عربیِ «امّت» و واژهٔ عبریِ «گوی» انجام داده است.

1- Arent Jan Wensinck (1882- 1939).

2- Horovitz.

3- Regis Blachere (1900- 1973).

4- Rudi Paret.

5- C. F. : Edward William, ***An Arabic - English Lexicon***.

[نك: محمدباقر مجلسی؛ ***بحارالانوار***، ج ۱۶، ص۱۳۲.].

6- Acta Orientalia.

7- Ethnicos.

8- Goi.

[عبریها برای بیگانگان‌و کسانی که یهودی نبودند، واژهٔ «گوی» را به کار می‌بردند. گوی مفرد است و جمع آن «گوییم» است که واژهٔ لاتینیِ "Gentile" برابر نهاد آن می‌تواند بود. نیز ایشان بر بیگانگان واژهٔ «آخریم» (Ahrim) و «نُخریم» (Nochrim) را اطلاق می‌کردند تا بدین سان از دیگران بازشناسانده شوند چه بر این باور بودند که امّتی سپند (Kadosh Goy) هستندکه از همهٔ جهانیان برترند. نك: جوادعلی، ***تاریخ العرب فی الاسلام***، ص ۱۷۴.].

9. The Islamic Cread, its genesis and historical development.

کلمهٔ «گوی» در تورات در عبارتِ «تَدْعال، پادشاه گوییم»[۱] آمده است. تدعال، یکی از چهار پادشاهی است که با پادشاهِ [شهر عَموره]، بِرشاع[۲]، در وادیِ اُردن جنگیده است. همچنین، ممکن است «تدعال» همان پادشاه مشهورِ «هیتی»[۳]، «تودْهالِیاس»[۴]، باشد. معنای کلمهٔ «گوییم» مشکوك است، به طوری که محتمل است بر ملتهایی که امپراتوریِ هیتیتی را تشکیل داده‌اند[۵]، اطلاق شود و نیز بر منطقهٔ زاب بالا.[۶]

۱ـ سفر پیدایش، باب ۱۴، بند ۱: [«در آن زمان امرافلِ پادشاه بابل، اریوكِ پادشاهِ الاسار، کَدُر لاعُمَر پادشاه عیلام و تدعال پادشاه گوییم [و در برخی قوییم] با پادشاهان زیر وارد جنگ شدند: بارَعْ پادشاه سدوم، بِرشاع پادشاه عموره، شنعاب پادشاه ادمه، شم ئیبر پادشاه صبوئیم و پادشاهِ بالع.».]

2- Penrapolis.

3- Hitti.

۴ـ [تودهالیاس Tudhaliyas بر نامی است پادشاهی که پس از دورهٔ سلطنت قدیمِ هیتیایی (۱۴۲۰ـ ۱۶۸۰ پ. م.)، به پادشاهان دورهٔ امپراتوری، اطلاق می‌شده است. (الیور گرنی، *هیتیها*، ترجمهٔ رقیه بهزادی، ص ۲۴). در فهرست پادشاهان هیتیایی، از چهارتودهالیاس یاد می‌شود (همان، صفحات ۲۱۱ و ۲۱۲)؛ لیك، در این میان، از تودهالیس پنجمی نیز یاد شده که در زمان او، امپراتوری توانمند هیتی، در حدود ۱۲۰۰ سال پیش از زایش مسیح، از میان رفته است. اگرچه پس از این تاریخ، هیتیها، به پراکندگی، دولتهایی را تشکیل می‌دادند، لیك در پایان، با چیرگیِ آشور، این دولتها نیز رو به نابودی گذاردند. (نك: احمد بهمنش، *تاریخ ملل قدیم آسیای غربی*، صفحات ۲۰۰ و ۲۰۱).].

۵ـ [یوشع پس از شکست دادن پادشاهانِ سرزمینهای باخترینِ رود اردن، آن سرزمینها را میان دودمانهای بنی‌اسراییل بخش کرد. یکی از ساکنان این سرزمینها، هیتیها بودند. در میان سرزمینهای بخش شده، از جایی نام می‌رود با نام گوییم یا قوییم، در جَلْجال. (نك: سفر یوشع، باب ۱۲، آیه‌های ۷ تا ۲۴).]

۶ـ [یاقوت در زیر واژهٔ «زاب» از چهار جای نام می‌بَرَد. وی در آغاز می‌گوید که زاب، یکی از پادشاهان ایرانی نژاد در روزگار کهن بوده است که رودهای زاب را در عراق، کَنده است (نك: *برگزیدهٔ مشترك یاقوت حموی*، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، زیر واژه.). این پادشاه ایرانی تبار، «زَو» پورتهماسپ و نوهٔ منوچهر است. «زو» یا «زاب»، در بنیاد، واژه‌ای است پهلوی در ریختِ «اوزَو» (Uzav). در واژه، زاب به معنای یاری‌کننده است (نك: رحیم عفیفی، *اساطیر و فرهنگ ایران* در نوشته‌های پهلوی، ص ۵۴۷ و نیز: جهانگیر اوشیدری. دانشنامهٔ مَزْدَیَسْنا، زیر واژهٔ «زو»)؛ لیك می‌توان بود که «زاب»، آمیغی باشد از دو واژهٔ «زه» و «آب» که «زه» از ریشهٔ «Za» به معنای «زایش» باشد؛ از این رو، زاب به معنای «رود زاینده» خواهد بود (نك: بهرام فره‌وشی، *ایرانویج*، ص ۱۰۸). با این همه، زَو، دو رود پرآوازه به نامهای زاب کوچك و بزرگ را کند. همو در عراق، رودی دیگر کند و زابَش نامید و سه منطقهٔ آباد را پدید ساخت که «زَوابی»اش می‌خوانند (مروج‌الذهب، ترجمهٔ پاینده، ۱/ ۲۲۷). ابن خرداد به، «زوابی» را بخشِ استان «بِه ذیوماسفان» یاد می‌کند

وقتی سفر یوشع را مورد بررسی قرار می‌دهیم، درمی‌یابیم که یکی از پادشاهان کنعانی که یوشع آنها را شکست داد، نامش «گوییم»، پادشاهِ جَلْجال[1]، بوده است[2]؛ این نام، در ترجمهٔ آخاییِ [یونانی]، در عبارت «پادشاهِ عجیبِ جلجال» هم آمده است.[3] با این حال، کلمهٔ «گوییم»، به طور کلّی، در زبان عبری به معنای «امّتها»ست. شاید هم ترجمهٔ واژهٔ اکّدیِ «عومان» باشد.[4]

بنابراین، آشکار است که لفظ «گوییم»، نزد یهودیان، در حدّی که آن را در شبه جزیرهٔ عربستانِ پیش از اسلام، مشهور گرداند، رواج نداشته و مشخص نبوده است؛ لذا کمترین چیزی که دربارهٔ رأی ونسینك می‌توان گفت، آن است که این رأی، اگر به طور کلی خطا نباشد، دقیق هم نیست.

ج) هُرُویتس

خاورشناسی چون هرویتس، در پیِ متـرادفِ دیگرِ کلمهٔ «امّی» در زبان عبری برآمد. وی این مسأله را در دوکتاب زیر بررسی نموده است:

ـ نامهای یهودی و مشتقّات آن در قرآن.[5]

که دربردارندهٔ سه ناحیهٔ «زاب بالا»، «زاب میانی» و «زاب پایین» است. (*المسالك و الممالك*، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، ص ۷)؛ با این حال، آیا نمی‌توان چنین انگاره‌ای را پیش فرستاد که «ذیوماسفان» ریختِ دیگر شدهٔ «زَوتوماسپان (=زَوتهماسپ) است؟ دربارهٔ سرچشمه و ریزشگاهِ این دو رود نك: ابن رُسته، *الاعلاق النفیسة*، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، صفحات ۱۰۱ و ۱۰۲؛ ابن خرداد به، همان، ص ۱۵۱.].

۱ـ [جَلْجال، برپایهٔ آنچه در تورات آمده، نام چهار جای است؛ که یکی از آنها، سامانِ پادشاه گوییم است. با این حال، چنین می‌نماید که گوییم، نام جایی باشد تا نام کسی. نك: جیمز هاکس، *قاموس کتاب مقدس*، زیر واژهٔ «جلجال».].

۲ـ نك: سفر یوشع، باب ۱۲، آیهٔ ۲۳.

3- *Encyclopedic Dictionary of the Bible*, S. V.: Goyyim.

4- *Encyclopedic Jubai ca*, S. V.: Goiim.

[بسنجید با «Umâh»در عبری ؛ «Umâ» در آرامی؛ «Umtâ» در سریانی. نك: محمد جواد مشکور، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، زیر واژهٔ «اُمّة».].

5- Jewisch Proper Names and Derivatives in the Koran.

ـپژوهشهای قرآنی.[۱]

هرویتس که عالِمی غرض‌ورز، جانبدار و بَدنیّت نسبت به اسلام است، ادعا می‌کند که کلمهٔ «امّی» بـه معنای بت‌پرست اسـت و با عبارتِ عبریِ «امّـةها عولام» [ummot ha olam] به معنای ملتهای جهان در مقابلِ ملّت اسراییل، مترادف می‌باشد.

رد و ابطال ایـن ادّعای نادرسـت، آسان است چون بنـا به گفتهٔ هـرویتس، به ایـن نتیجه می‌رسیـم که کلمـهٔ «امّی» دارای معنـایی تحقیـرآمیز اسـت چه مفهـوم «ملتهای جهـان» ازنظر یهودیها، دربردارنـدهٔ این معناست که این ملّتهـا در مقایسه با ملت یهود، نـادان، کافر و گمراه هستند؛ بنـابراین، چگـونه امکـان دارد محمد ﷺ خود را بـه این صفت تـوصیف کنـد و چنین معنایی را قصد کرده باشد؟ به ویژه در برابر یهودیانـی که با او به مجادله می‌پرداختند!، بنابراین غیرممکـن است محمد ﷺ خـود را به «امّی» به معنـای «گوی» یا «جنتـایلس»توصیـف نموده باشد، از همین روست که خاورشناسی چون «فرانتس بوهل»، در کتاب خود با نام ***زندگی محمد*** چنین می گوید: «شگفـت است که محمد از یهودیان لفظی را به عاریت گـرفته که در زبان آنها معنای تحقیرآمیزی را داراست».

د) فرانتس بوهل[۲]

وی پس از آنچه در بـالا گذشت، اضافه مـی‌کند که لفظ «امّی» مشتـق از کلمهٔ «امّت» است که برابر نهاد آن در زبان یونانی، کلمهٔ «لایکوس»[۳] می‌باشد. لایکوس یا لاییك به معنای کسی است که نسبت به امور دین درایت ندارد. وی می‌افـزاید: «کلمهٔ «امّی» بنا به تأکید برخی از دانشمندان مسلمان، بدان معناست که محمد نه می‌خوانـد و نه می‌نوشت ولی باید گفت که وی به عنوان یك بازرگان مکّی، بدون شك، خواندن ونوشتن را خوب می‌دانست؛ امّا در مقابل، چیزی از کتابهای مقدسِ یهودیان و مسیحیان نمی‌دانست. این مطلب، واقعیتی است که قرآن، چند بار آشکار کرده اسـت. از سوی دیگر، اگر محمد می‌توانست کتـاب تورات را بخواند، در نقل عبارات یا داستانهای تورات هرگز دچار اشتباه نمی‌شد!

1- Untersuchung Koranische.
2- Frants Buhl.
3- Laikos.

بوهل به ایـن نتیجه می‌رسد که محمد ﷺ خـواندن و نوشتن را به خوبـی می‌دانست امّا کتابِ مقـدس را نخوانده بود و تنهـا از طریق دانشمندانـی که آن را درس می‌دادند، آگـاه شده بود.[۱] فرض کنیم که این سخن درست باشد، امّا چگـونه می‌توان نگرش دیگر بوهل را تفسیر کرد که بـا تأکید مـی‌گوید، کلمـهٔ «امّی» از کلمهٔ «امّـت» به معنای «ملّـت» مشتق شده اسـت و به معنـای شخص لاییـك یـا سکولار بـه معنای امـروزیِ آن اسـت. لاییك یـا سکـولار برعکـس «کیلِریکوس»[۲] بـه معنای کسـی است کـه در امور دینـی، تخصّص نـدارد. کمتریـن چیزی کـه می‌تـوان در این جـا بیان کـرد، آن است کـه معقول نیست پیـامبری کـه آمده تـا بنیادهـای دین جدیدی را بِنهَد، خود را به چنین وصفی، توصیف نماید. چگونه ممکن است محمد ﷺ خود را در برابر یهودیان و مسیحیان همچون شخصی ناآگـاه در حوزهٔ دین، توصیف کند! این جاست که به این نتیجه می‌رسیم که رأی «بوهل» نیز همچون همگنانش «ونسینك» و «هُرُویتس» بی‌پایه و اساس است.

هـ) نالّینو

وی، یکی دیگر از خاورشناسانی است که پیرامون این موضوع، مقاله‌ای کوتاه را به رشتهٔ تحریر کشیـده که پس از مرگـش در جلد دومِ مجموعهٔ کامـل آثار او [آثار و نوشتـه‌های چاپ شده و چاپ نشده[۳] در سال ۱۹۴۰ میـلادی، در رم] به چاپ رسید، بـا عنوانِ «معانـیِ واژگان قرآنی»[۴].

وی در این مقاله بر ایـن باور است که «امّی» مشتق از «امّت عربـی» است. این مطلب

۱ـ [اشـاره به آیهٔ چهـارم از سورهٔ فرقـان، می‌تواند بـود که در آن، کفرپیشگـانِ مکّه، سخنان محمـد را دروغهایی سـاختگی می‌انگاشتند که مردمانی دیگر او را در این باره، یاری داده‌انـد. و مفسّران، این یاری‌رسانان را کسانی یاد می‌کنند که از «اهل کتاب» یا گروهی از جهـودان بوده‌اند. طبرسی در ردّ چنین سخنانی بدین گفته بسنـده می‌کند که پیروزیِ قرآن در برابر بانـاوران کفرپیشهٔ تازی و ناتوانیِ آنها در آوردنِ مـانندی برای آن، خود دلیلی است استوار بـر راستیِ قرآن. [نك: *مجمع‌البیان*۴/ ۱۶۱، و نیز: محمود رامیار، *تاریخ قرآن*، ص ۱۲۰.].

2- Kilerico.

3- Raccolto Si Scritti editi- ediuedit.

4- Significaro del Vocabolo Coranico.

همان نظری است که در *لسان العرب* ابن منظور، دانستیم. امّا نالّینو، برعکس ابن‌منظور، بیان نکرده است که عربها، به طور کلی، خواندن و نوشتن را به خوبی نمی‌دانستند، بلکه این خاورشناس به واژهٔ «امّی»، رنگ نژادی و قوم‌گرایانه بخشیده است.

تا آن جا که به بحث ما مربوط است، نظر نالّینو، قابل قبول نیست چون بر فرضیهٔ نادرستی استوار است، مبنی بر این که محمد ﷺ فقط خود را فرستاده و برانگیخته به سوی امّتِ عرب می‌دانست، همان‌گونه که موسی (ع) به سوی ملّت اسراییل و مسیح (ع) برای امّت فلسطینی مبعوث شدند؛ مطلبی که کسی نیست آن را انکار کند. گویا بر مبنای این نگرش، نوعی تقسیم کار میان پیامبران در مناطق تحت نفوذشان انجام گرفته است! امّا به راستی، خطای این فرضیه، روشن است و ردّ آن از دو جهت آسان به نظر می‌آید:

۱ـ یادآور می‌شویم، محمّد ﷺ در سال ۶۲۸ میلادی، نامه‌هایی به چهار پادشاه بزرگ روزگارش، یعنی امپراتور بیزانس، هرقل دوم؛ پادشاه ایران، خسروپرویز؛ پادشاه مصر، مقوقس؛ و پادشاه حبشه، نجاشی، نوشت.[۱] این امر، ثابت می‌کند که محمّد ﷺ رسالتش را جهانی می‌دانست و اگر فقط، خود را فرستاده به سوی امّت عرب می‌دانست، هرگز به فرستادنِ نامه‌هایی به آن چهار پادشاه و فراخواندنِ آنها به اسلام، نمی‌اندیشید.

۲ـ قرآن، آشکارا تأکید می‌کند که محمّد ﷺ برای تمام بشر فرستاده شده است، چنان که در قرآن آمده است: **وَ ما اَرْسَلْناكَ اِلاّ كافَّةً لِلنّاسِ بَشيرًا وَ نَذيرًا وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَ النّاسِ لا يَعْلَمُونَ.**[۲]

همین مفهوم را در دو آیهٔ دیگر هم می‌یابیم:

الف) **وَ اَرْسَلْناكَ لِلنّاسِ رَسُولاً وَ كَفىٰ بِاللّٰهِ شَهيدًا.**[۳]

ب) **قُلْ يا اَيُّهَا النّاسُ اِنّى رَسُولُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَميعاً.**[۴]

۱ـ [برای این نامه‌ها نك: علی احمدی میانجی، *مکاتیب الرسول*، دارالحدیث، ج اول، قم، ۱۴۱۹ هـ.ق، ج ۲، صفحات ۳۱۶، ۳۹۰، ۴۱۷ و ۴۳۰.]

۲ـ سبأ (۳۴)، آیهٔ ۲۸: «و ما تو را جز [به سِمَت] بشارتگر و هشدار دهنده برای تمام مردم نفرستادیم ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.»

۳ـ نساء (۴)، بخشی از آیهٔ ۷۹: «... و تو را به پیامبری، برای مردم فرستادیم و گواه بودنِ خدا بس است.»

۴ـ اعراف (۷)، بخشی از آیهٔ ۱۵۸: «... بگو: «ای مردم! من پیامبرخدا به سوی همهٔ شما هستم... .»

بنابراین، شکی نیست که محمّد ﷺ، بدون تـوجه به نژاد، ملیّت، مرز، زبان و رنگ، خود را پیامبر همهٔ بشریّت می‌دانست. بنابراین، جهانی بودنِ رسالتِ پیامبر، حقیقتی است استوار که هیچ شکی در آن راه نمی‌یابد مگر برای نادانان.

تفسیر ما

ما هم به نوبهٔ خود و با توجه به آنچه گذشت، تفسیری را برای صفت «امّی» که بر پیامبر اطلاق می‌شـد، پیشنهاد می‌کنیم. بر این بـاوریم که کلمهٔ «امّی»، مشتق از کلمـهٔ «اُمَم» (جمع امّت) است و به معنای جهانی، شایسته یا فرستاده برای همهٔ امتها، می‌باشد؛ پس پیامبر «امّی» پیامبری است که به سوی همهٔ امّتها مبعوث شده است. اگر تعبیر درستی باشد، می‌توان گفت: «النَّبِیُّ الْعٰالَمی»؛ یعنی پیامبر جهانی.

امّا جمع «امّـی»، یعنی «امّیّون»که چهار بار در قـرآن (بقره / ۷۸، آل عمران / ۲۰ و ۷۲ وجمعه/ ۲) آمده است؛ تفسیر آن، ملّتهای مختلف اسـت. از این رهگذر، تفسیر چهار آیهٔ زیر را چنین پیشنهاد می‌کنیم:

۱ـ بقره (۲)، آیهٔ ۷۸: «*امّتهایی* که نوشتن را تنها به شکل جزئی یا نادرست می‌دانند.»

۲ـ آل عمران (۳)، آیهٔ ۲۰: «بگوبه اهل کتاب و دیگر *امّتها*...»

۳ـ آل عمران (۳)، آیهٔ ۷۵: «آنها گفته‌اند که ما بر دیگر *امّتها* قدرتی نداریم.»

۴ـ جمعـه (۶۲)، آیهٔ ۲: «اوخدایـی است کـه برای *امّتها* رسولی از خودشـان فرستاد.»؛ یعنی انسانی کـه نه به گفتهٔ مسیحیان، خدای مجسّـم شده است و نه به قول یهـودیان، انسانی خارق‌العاده. باید افزود که سستی و عبث بودنِ تفسیری که کلمهٔ «امّیّون» را مترادفِ «جنتایلس» (ازنظر اشپرنگر، ونسینك، بـلاشر، بارت و...) می‌داند، آشکار و روشن است؛ بـه ویژه وقتی آیهٔ ۷۸ از سورهٔ بقره را به چشم عنایـت بنگریم که در آن آمده است: **وَ مِنْهُمْ اُمِّیُّونَ لاٰ یَعْرِفُونَ الْکِتٰابَ اِلاّٰ اَمٰانِیَّ وَ اِنْ هُمْ اِلاّٰ یَظُنُّونَ**؛[1] چه، براساس چنین تفسیری از سوی خاورشناسان یاد شده، معنای این آیه حشو و بی‌فایده خواهد بود چون کلمهٔ «جنتایلس» به معنای کسانی است که با کتابهای

۱ـ «و [بعضی] از آنان امّیّونند که کتاب [خدا] را جز خیالاتی خام نمی‌دانند و فقط گمان می‌برند.»

آسمانی آشنایی ندارنـد، درنتیجه سرزنش کردن آنها درست نیست چون به مشـابهٔ سرزنش کردنِ یك مسیحی است که از کتابهای بودایی اطلاعی ندارد.

باری! صفت «امّی» که بر پیامبر ﷺ اطلاق می‌شود به معنای [پیامبر] جهانیی است که به سوی همهٔ امتها مبعوث شده است؛ و کلمهٔ «امّیّون» هم به معنای تمام امّتهاست.

از جمله امور شـایان توجّه، بـررسی تاریخیِ ایـن صفت، «امّی» و کیفیّت کـاربرد آن از سوی شاعـران و خطیبان در خلال پنج قرن نخست هجـری است تا دریابیم از چه زمـانی این لفظ معنای «کسی که خواندن و نوشتن را به خوبی نمی‌داند»، به خود گرفته است.

یادداشتهای فصل اوّل

آنچه دربارهٔ واژهٔ «امّی» از دیدگاه خاورشناسان مطرح شده است، اغلب گرایش غرض‌ورزانه دارد. امّا دفاع مؤلف (عبدالرحمن بدوی) که «امّی» را به جهانی بودن پیامبر ﷺ ارتباط می‌دهد، نیز چندان درست به نظر نمی‌آید. با نگاهی به متون تفسیری و روایی، به تبیین درست این مفهوم می‌پردازیم.

از ابن عباس روایت شده است که می‌گفت: «منظور از امّی، پیامبر ﷺ است که نمی‌نوشت و نمی‌خواند». از امام باقر (ع) نقل شده است که ایشان «امّی» را منسوب به «أُمُّ الْقُری» یعنی مکّه، می‌دانسته‌اند. کسی از امام جواد (ع) پرسید: آیا پیامبر ﷺ که «أُمّی» بود به معنای آن است که خواندن و نوشتن نمی‌دانست؟ امام فرمود: «خدا آنها را لعنت کند! دروغ می‌گویند. او بنا به آیهٔ هُوَ الَّذی بَعَثَ فِی الْأُمِّیّینَ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ [1] [اگر بدین معنا بود] چگونه می‌توانست به آنها تعلیم دهد؟ پیامبر ﷺ به ۷۲ یا ۷۳ زبان آشنا بود».

زجّاج معتقد است: «امّی کسی است که به آفرینش امّت [عرب] باشد؛ چه نگارش را فرانگرفته بودند و عدم کتابت، گویی در ایشان، سرشته شده بود».

از شیخ طوسی نقل شده است که منظور از امّی، محمّد ﷺ است که نمی‌توانست بنویسد.

طبری صاحب تفسیر «جامع البیان» معروف به طبری نیز همین دیدگاهها را نقل می‌کند.

۱ـ جمعه (۶۲)، بخشی از آیهٔ ۲: «اوست آن کس که در میان بی‌سوادان فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد... ».

فخر رازی می‌گوید: «اُمّی کسی است که به صفتِ امّت عرب باشد؛ چون بیشتر عربها خواندن و نوشتن نمی‌دانسته‌اند و پیامبر ﷺ هم چنین بوده است»[۱].

وی با تفسیری که از اُمّی ارائه می‌دهد، آن را از معجزات پیامبر ﷺ برمی‌شمرد.

دلایل فخر رازی به شرح زیر است:

۱ـ قرآن هر از چند گاهی بر پیامبر ﷺ نازل می‌شد و هیچ تغییر و تبدیلی در آن رخ نمی‌داد و پیامبر ﷺ با این که خواندن و نوشتن نمی‌دانست، بدون کم و زیاد کردن آن، به تلاوت قرآن می‌پرداخت.

۲ـ اگر پیامبر ﷺ خواندن و نوشتن می‌دانست، متّهم می‌شد که کتابهای گذشتگان را مطالعه نموده است و حال آن که قرآن را با علوم فراوانی، بدون مطالعه و آموزش آورده است. پس این کار از معجزات آن حضرت ﷺ به شمار می‌آید.

۳ـ فراگرفتن خط برای همه، امری آسان است و حتی کم‌هوش‌ترینِ مردم، آن را می‌توانند فراگیرند. فرانگرفتن آن دالّ بر نقصانِ بزرگی در فهم می‌باشد. خداوند هم علوم اولین و آخرین را به آن حضرت عطا کرد و حقایقی به ایشان تعلیم داد که به هیچ بشری چنین نکرده است؛ولی با وجودِ قدرتِ شگرف در عقل و فهم، پیامبر را به گونه‌ای قرار داد که خط (نوشتن) را فرانگیرد. جمع بین این دوحالتِ متضاد، از امور خارق‌العاده است.[۲]

شیخ طوسی در یك جا «امّی» را منسوب به امّت می‌داند ولی در عین حال معتقد است «اَلْاُمِّیُّ اَلَّذی لایَکْتُبُ»[۳]؛ یعنی تنها وصف نوشتن را از آن حضرت ﷺ نفی می‌کند. باز هم ایشان آن را منسوب به «اُمّ» [مادر] می‌داند؛ یعنی همان گونه که مادرش او را آفریده است.[۴]

علّامهٔ طبرسی، احتمالات زیر را دربارهٔ «امّی» مطرح می‌کند:

۱ـ کسی که خواندن و نوشتن نمی‌داند.

۱ـ گروهی از پژوهشگران: *المعجم فی فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته*، به اشراف محمد واعظ‌زادهٔ خراسانی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، اوّل، مشهد، ۱۳۷۹ هـ. ش، ج ۳، ص ۳۶۶.

۲ـ همان، ص ۳۶۷.

۳ـ ابوجعفر محمدبن حسن توسی: *التبیان فی تفسیر القرآن*،تحقیقِ احمد حبیب قیصر العاملی، دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول، قم، ۱۴۰۹ هـ.ق، ج ۴، ص ۵۵۹.

۴ـ همان.

۲ـ منسوب به امّت. یعنی از سرشت امّت [مراد امّت عرب] می‌باشد.

۳ـ منسوب به «اُمّ» یعنی حالتِ اولیّه در هنگام تولّد.

۴ـ منسوب به اُمّ القری.[۱]

در تفسیر قمی، ضمنِ بیان نسبت «امّی» به اُمّ القری [مکه] به نقل از *علل الشرائع* شیخ صدوق چنین آورده است: از امام باقر (ع) پرسیده شد، چرا پیامبر ﷺ اُمّی نامیده شد؟ فرمود: «مردم چه می‌گویند؟» سؤال کننده گفت: «مردم می‌پندارند «امّی» یعنی کسی که خواندن و نوشتن را خوب نمی‌داند». امام فرمود: «دروغ می‌گویند. خدا لعنتشان کند! چگونه چنین باشد در حالی که خداوند فرمود: «**هُوَ الَّذی بَعَثَ فِی الْأُمِّیینَ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ**». چگونه حضرت ﷺ می‌تواند آموزش دهد ولی خود نمی‌خواند و نمی‌نویسد. به خدا قسم! پیامبر ﷺ می‌خواندو به ۷۲ یا ۷۳ زبان هم می‌نوشت. امّا «اُمّی» بودن یعنی اهل مکّه بودن و مکه اُمُّ الْقُری است.[۲]

برای پرهیز از درازگویی، اشاره می‌کنیم که در تفاسیری چون ***بیان السعادة فی مقامات العبادة*** از «سلطان محمّد گنابادی»؛ ***تفسیر صافی*** از « ملامحسن فیض کاشانی»؛ ***البرهان فی تفسیر القرآن*** از «سید هاشم بحرانی»؛ ***جوامع الجامع*** از «طبرسی»؛ ***تفسیرِ عیّاشی*** و از معاصران ***مِنْ وحی القرآن*** از «محمّدحسین فضل‌الله»؛ ***الکاشف*** از «محمد جواد مغنیه»، کم و بیش همین مطالب را تکرار کرده‌اند.

امّا در میان معاصران تنها به دیدگاه مرحوم علامهٔ طباطبایی می‌پردازیم. ایشان در تفسیر واژه «اُمّیّون» در آیهٔ دومّ از سورهٔ جمعه چنین می‌گویند: «امیّون جمعِ اُمّی؛ یعنی کسی که خواندن و نوشتن نمی‌داند. مراد از اُمیّون، عربها هم می‌باشند، چون عدّه‌ای از عربها خواندن و نوشتن می‌دانسته‌اند و «منْهم» یعنی پیامبر ﷺ همانند آنهاست».

احتمال دارد مراد از «اُمیّین» در آیه «**لَیْسَ عَلَیْنا فِی الْأُمِّیّنَ سَبیلٌ**»[۳]،غیر اهل کتاب باشند. ولی این احتمال درست نیست چون در ادامهٔ آیه دوم از سورهٔ جمعه می‌فرماید: «**یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِه**» یعنی خداوند محمد ﷺرا مبعوث کرد تا آیاتش را بر آنان بخواند. اگر مراد مشرکان باشند باید گفت که

۱ـ فضل‌بن‌حسن طبرسی: *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۹ هـ. ق. ، ج ۲، ص ۴۸۶.

۲ـ محمدبن محمدرضا قمی: *کنزالدقائق و بحر المعارف*، سازمان چاپ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۹۷.

۳ـ آل عمران (۳)، بخشی از آیهٔ ۷۵: «... در مورد کسانی که کتاب آسمانی ندارند، بر زیان ما راهی نیست... .»

آیاتی از قرآن تنها بر مشرکان خوانده می‌شد؛ و حال آن که هیچ آیه‌ای در قرآن نیست که خاصّ غیر عرب و غیر اهل کتا ب باشد.

برخی هم احتمال داده‌اند، منظوراز امیّین، اهل مکّه باشند. امّا این احتمال نیز درست نیست، چون با مدنی بودن سورهٔ جمعه تناسب ندارد. علاوه بر این، ضمیر در «یُزَکّیهِمْ» و «یُعَلِّمُهُم» به مهاجران و سایر مسلمانانِ مکه پس از فتح، و به نسلهای بعد از ایشان برمی‌گردد. بنابراین چنین احتمالی از مذاق قرآن به دور است.

شاید در ذهن چنین خطور کند که بعثت پیامبر ﷺ در بین مردم اُمّی، با امّی بودن ایشان منافات داشته باشد؛ با این که آن حضرت برای همهٔ بشریّت مبعوث گشته‌اند. در پاسخ باید گفت: «هیچ منافاتی ندارد که آن حضرت ﷺ در میان امّی‌ها مبعوث شوند و آیات خداوند را به آنها تعلیم دهند و تزکیه‌شان نمایند و کتاب و حکمت بیاموزند و کتابش هم به زبان آنان باشد و در عین حال بر همهٔ جهانیان مبعوث شده باشند؛ چون همهٔ آنچه گفته شد مربوط به مرحلهٔ اول دعوت است لذا در ابتدای دعوت متعرّض سایر ملل نمی‌شد و پس از استقرار، دیگر امتّها را دعوت نمود»[1].

امّا دربارهٔ واژهٔ «اُمیّین»؛ عموم مفسّران معتقدند که مراد از آن، مطلقِ عرب است، چون خواندن و نوشتن نمی‌دانسته‌اند.[2] در میان مفسّرانِ فیلسوف مَشْرَب، ضمنِ پذیرش این نکته که مراد از «امیّین» عربها هستند و عربها خواندن و نوشتن نمی‌دانسته‌اند، اعتقاد بر این است که پیامبر ﷺ «امّی» نامیده شده است، چون منسوب به اُمّ الْکِتاب است؛ یعنی لوحِ محفوظ. لذا امّت او «اُمیین» هستند؛ او هم از جانب خداوند به سوی «امیّین» مبعوث شده است، یعنی از جنس انسانها ولی در کالبد بشری و مرکّب از آب و گل تا وصول به او و پیروی از او و بهره‌گیری از ذاتش ممکن باشد.[3]

بحرانی، صاحب تفسیر *البرهان*، ضمن روایاتی دربارهٔ «امیّین»، چنین آورده است:

۱ـ به نقل از امام باقر (ع)، مراد از «امیّین» اهل مکه است و مکه هم «اُم القریٰ» می‌باشد.

۲ـ از چیزهایی که خداوند بر پیامبر ﷺ منّت نهاد، آن است که می‌خواند ولی نمی‌نوشت (این سخن را به نقل از امام صادق (ع) آورده است).

۱ـ محمدحسین طباطبایی: *المیزان فی تفسیر القرآن*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۷ هـ. ق. ج ۱۹، ص ۳۰۵.

۲ـ محمدحسین فضل‌الله: *من وَحی القرآن*، ج ۲، ص ۲۳۲. و نیز: فضل بن حسن طبرسی: *جوامع الجامع*، ج ۴، ص ۶۹۰.

۳ـ صدر المتألهین: *تفسیر القرآن الکریم*، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶ هـ. ق، ج ۷، ص ۱۵۱.

۳ـ به نقل از امـام علی (ع) آورده است: «نَحْنُ الَّذینَ بَعَثَ اللهُ فینا رَسُولاً یَتْلُوا عَلَیْنا آیاتِهِ وَ یُزَکّینا وَ یُعَلِّمُنَا الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ.»

۴ـ امام صـادق (ع) فرمودند: مراد از «امیّیّـن» کسانی‌اند که مـی‌نوشتند ولی از جانـب خداوند کتابی نداشتند و خداوند پیامبری هم برای آنها نفرستاد و لذا آنها را به «امّیّة» نسبت داده است.[۱]

در روایاتی دیگر آمـده است که «امیّین» کسانی هستنـد که دارای کتاب نیستند.[۲] و نیز آنها که کتاب نداشته و رسولی برای آنها نیامده است.[۳]

مرحوم عـلامهٔ طباطبایـی دربارهٔ «امیّین» در آیهٔ ۲۰ از سـورهٔ آل عمران چنین می گـوید: مراد از «امیّین» همان مشرکانند، به این جهت که در مقابلِ آنها اهل کتاب آورده شده است.

۱ـ هاشم بحرانی: *البرهان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، ص ۳۳۲.

۲ـ عبدالعلی بن جمعه حویزی: *نُور الثِقلَین*، المطبعة العلمیة، چ دوم، قم، بی‌تا، ج ۵ ، ص ۳۲۲.

۳ـ محمدبن مرتضی کاشانی: *تفسیر المعین*، کتابخانه آیة الله مرعشی، چ اول، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۷ .

فصل دوم

شباهت دروغین میان قرآن و کتاب مقدّس

خاورشناسان در طی قرنهای متمادی، دربارهٔ شباهتِ میان قرآن و دیگر کتابهای مقدس به پژوهش پرداخته‌اند. آنان با بررسیِ متن قرآن، در پی آن بودند تاشاید نشانه‌هایی را بیابند که با استدلال به آنها، تأثیرپذیریِ احتمالیِ قرآن از انجیلِ مسیحیان یا تلمود یهودیان را بیان کنند(۱). این انگیزه در قرن نوزدهم میلادی برجستگیِ بیشتر یافت و بررسی و پژوهش در این باره، رنگ علمی به خود گرفت. تعدادی کتاب و نوشته، پیرامون این مسأله منتشر شد که می‌توان آنها را در دو بخش، تقسیم‌بندی نمود:

الف) کتابهایی با رویکرد یهودی

از جملهٔ این کتابها عبارتند از:

۱ـ آبراهام گیگر: *محمد از متون یهودی چه چیزی را برگرفته است؟* بُن، چاپ اوّل، ۱۸۳۳ م؛ لایپزیگ، چاپ دوم، ۱۹۰۲ م؛ تجدید چاپ دوم، ۱۹۶۹ م.[1]

۲ـ هارتویج هِرشفلد: *عناصر یهودی در قرآن*، برلین، ۱۸۷۸ م.[2]

1- Abraham Giger: ***was har Mohamad aus dem. Jundenthume au fgenommen?***, Bonn, 1933; 2 Aug, Leipzig, 1902; Nach druck 1969.

2- Hartwig Hirschfeld: ***Judische Elemente in Koran***, Berlin. 1878.

۳ـ همو، *مشارکتهایی در شرح قرآن*، لایپزیگ، ۱۸۸۶ م.[۱]

۴ـ همو، *پژوهشهایی نوین در فهم و تفسیر قرآن*، لندن، ۱۹۰۲ م.[۲]

۵ـ سیدرسکی: *منشأ اسطوره‌های اسلامی در قرآن*، پاریس، ۱۹۳۳ م.[۳]

۶ـ هاینریش اشپایر: *داستانهای کتاب مقدس در قرآن*، پاریس، چاپ پنجم؛ برلین - لایپزیگ، ۱۹۲۶ م.[۴]

۷ـ ژوزف هرویتس: *پژوهشهای قرآنی*، برلین - لایپزیگ، ۱۹۲۶ م.[۵]

۸ـ همو، *نامهای یهودی و مشتقات آن در قرآن*، مجلهٔ سالانهٔ دانشکدهٔ عبری، جلد یازدهم، سال ۱۹۲۵ م؛ تجدید چاپ ۱۹۶۴ م.[۶]

۹ـ اسراییل شاپیرو: *بازگویه‌های توراتی در بخشهای قرآن*، برلین، ۱۹۰۷ م.[۷]

ب) کتابهایی با رویکرد مسیحی

۱ـ ریچارد بِل: *اصل اسلام در محیط مسیحی آن*، لندن، ۱۹۲۶ م؛ تجدید چاپ، ۱۹۶۸ م.[۸]

۲ـ همو، *درآمدی بر قرآن*، ادنبرگ، ۱۹۵۳م.[۹]

۳ـ تور آندریه: *اصل اسلام و مسیحیت*، اوپسلو، ۱۹۲۶ م.[۱۰]

1- ***Beitrage Zur Erklarung des Korans***, Leipzig, 1886.

2- ***New Researches into the Composition and Exegesis of the Koran***, London, 1902.

3- Sidersky: ***Les Origines de Légendes musulmanes dans Le Coran***, Paris, 1933.

4- Heinrich Speyer: ***Die Biblischen erzáhlungen in Qoran***. Grafenhaischer, sd, Berlin und Leipzig, 1926.

5- Joseph Horoivitz: ***Koranische Untersuchumgen***, Berlin. und Leipzig, 1926.

6- ***Jewishc proper Names and derivatives in the Koran***, Hebrew College Annual, Vol 11, Ohio 1925; Nachdruck Hildesheim, 1964.

7- ***Die Haggadischem Elements in Erzáhl . Teil de Korans***, Berlin, 1907.

8- Richard Bell: ***The origin of Islam in its christian environnemeut*** London, 1926, Reprint 1968.

9- ***Introduction to the Qurán***, Endinburg, 1953.

10 - Tor Andrae: ***Der ursprung das Islam und Christentum***, Upsola, 1926.

اکنون بایسته است بـه بررسیِ روشِ به کاربسته در تمامی این کتابهـا که اصل قرآن را به دیگر متونِ کتـابهای مقدس ارجاع دادهانـد، بپردازیم. تمام ایـن خاورشناسان شیـوه‌ای کلی را دنبال کرده‌انـد، بدین سان که پیـامبر ﷺ را به تألیـف قرآن متهم نموده و بیان داشتـه‌اند که وی بیشتر داستـانها و تصویـرآفرینیهای بیانـی، امثال و حِکَم را از کتـابهای مقدس و شبـه مقدسِ مسیحی و یهودی به عاریت گرفته است.

طبق این پندارها، باید این گونه فرض کرد که محمدﷺ زبانِ عبری، سُریانی و یونانی را به خوبی می‌دانسته است؛ همچنین می‌بایسـت او دارای کتابخانهٔ عظیمی بوده باشد که در آن، متون تَلْمود، انجیلها، کتابهای مختلف نیایـش و مصوبه‌های شوراهای کلیسا[1] و نیز برخی آثار ادیان یونانی و کتابهای مختلف کنیسه‌ها و مذاهب مسیحی وجود داشته است.

بدون شـك، این گونه پنـدارها که به طـور ضمنی در کتابهـای این خاورشناسـان مطرح می‌گردد نابخـردانه است؛ چه زندگی پیامبر ﷺ، پیـش از بعثت، همچون پس از آن برای همه، دست‌کم در جنبـه‌های بیرونی آن، روشن است. هـرگز از سوی کسی از معاصـران یا پیشینیان، مطلبی بیان نشـده است که پیامبر ﷺ دارای کتـابخانه‌ای بوده و یـا زبانی جز زبان عـربی را به خوبی می‌دانسته است.

نکتـهٔ دیگری کـه در کتـابهـای خاورشنـاسـان جلـب توجـه مـی‌نمـاید، آن اسـت کـه اینـان اصرار دارنـد قـرآن را بـه عنوان متنـی دزدی (سـرقـت ادبی) بشمـارنـد کـه هر حقیقـتِ معرفت شناختیی که در آن یافت می‌شود، پیشتر، کتابهای مقدسِ یهودی و مسیحی، متضمّن آن بوده اسـت؛ گو ایـن که قرآن بـرای این که متهـم به سـرقت نشود، بـاید در درون آن، سخنـانی مخـالـفِ علم و عقـل وجـود داشتـه باشـد. هـر گـاه ایـن گونـه خـاورشنـاسان، در قـرآن بـه کلمـه‌ای مشابـهِ کلمه‌ای در کتـاب مقدس، بـرمی‌خـورند، بـا شتابـزدگی بـه نتیجه‌گیـریهایـی دست می‌زنند که اسـاسِ همهٔ آنها نادرست است. جای این پرسـش هست که بپرسیم: کسانی که ادعای علـم و دانش می‌کنند، چگـونه توانسته‌اند خـود را در چنین یاوه‌گوییهـایی بیفکنند؟ شاید خاورشناسـی چون «هرشفلد»، بیش از همه، به این بازیِ بی‌نتیجـه، علاقه‌مند بوده است.

1- Decisions des Conciles.

از این رو، برای این که میزان اغراق و زیاده‌روی و نتیجه‌گیریهای نادرست آنها را که به قصد اهانت به اسلام بوده، نه به انگیزهٔ علمی، برمَلا سازیم، به یك‌یك ادّعاها و دیدگاههایشان می‌پردازیم.

پندارهای هرشفلد (۱۸۵۴ـ۱۹۳۴)

هرشفلد با تکیه بر متون قرآنی و متونی از تورات، شباهت و همگونیِ میان آن دو را مدعی است. اکنون برخی ادعاهای او را که در پرتوِ متونی برای اثبات نگرش خود، مورد ارجاع قرار داده است بررسی می‌کنیم:

الف

سورهٔ رحمان	سفر مزمور (عهد قدیم)
خورشید و ماه بر حسابی [روان] هستند[1] و بوته و درخت چهره‌سایانند[2] و (خداوند) آسمان را برافراشت[3] و زمین را برای مردم نهاد[4]	(خداوند)آفتاب‌را برای‌فرمانروایی‌برروزآفرید[1] و ماه و ستارگان را برای فرمانروایی بر شب[2] (خداوند...)آسمانهاراباحکمت‌خویش‌آفرید[3] (خدا را که) خشکی را بر آبها قرار داد (شکر کنید)[4]

خواننده را به دقت نظر در دو متنِ قرآنی و توراتی فرامی‌خوانم تا همراه من تلاش نماید همگونی و شباهتِ قابل توجهی میان آن دو پیدا کند! چگونه هرشفلد همگونی و شباهتی میان این دو متن که هیچ ارتباطی با هم ندارند، یافته است؟ قرآن از ویژگیِ گردشیِ حرکت خورشید و ماه سخن می‌گوید، در حالی که عهد قدیم، چیزی در این باره یاد نکرده است. در قرآن آمده است که گیاه و درخت خدا را سجده می‌کنند در حالی که این مطلب در مزمور یافت نمی‌شود.

۱ـ رحمان (۵۵)، آیهٔ ۵؛ قس: عهد قدیم، سفر مزمور، باب ۱۳۶، آیهٔ ۸.

۲ـ همان، آیهٔ ۶؛ قس: همان، آیهٔ ۹.

۳ـ همان، آیهٔ ۷؛ قس: همان، آیهٔ ۵.

۴ـ همان، آیهٔ ۱۰؛ قس: همان، آیهٔ ۶.

همچنین، در مزمور از حکمتی سخن می‌رود که خداوند براساس آن آسمانها را آفریده است در حالی که قرآنْ تنها یادآور می‌شود که خداوند آسمان را برافراشته است. در آیهٔ نهمِ سورهٔ رحمان آمده است که خداوند، زمین را به سود تمامیِ بشریّت گسترانیده است؛ در حالی که آیهٔ ششمِ سفر مزمور از پدیدهٔ سادهٔ جغرافیاییِ «زمین بر روی آبها گسترده شده است» سخن می‌گوید.

بنابراین، چه شباهت و همخوانیی میان سورهٔ رحمان و متن مزمور وجود دارد؟ کدام مقدّمات و پیش‌فرضها، هرشفلد را به وجود شباهت و همخوانی میان این دو متن و در پی آن، اقتباس قرآن از تورات واداشته است؟

ب

سورهٔ نحل	سفر مزمور
فرشتگان را با «روح» به فرمان خود، بر هر کس از بندگانش که بخواهد نازل می‌کند که بیم دهید که معبودی جز من نیست. پس از من پروا کنید.[1]	بادها فرمانبَران تو هستند و شعله‌های آتش خدمتگزارانِ تو[1]

قرآن در آیهٔ سورهٔ نحل، به مسألهٔ ارادهٔ مطلق خداوند در گزینشِ بنده‌ای از میان بندگانش و گذاردن بار رسالت بر دوش او و نیز فروفرستادن فرشتگانی همچون جبرئیل که رسالت خداوندی را به او می‌رساند، می‌پردازد؛ در حالی که مزمور یاد شده، تنها به پدیده‌های طبیعی و فیزیکی پرداخته است. با این حال، هرشفلد چنین شباهت و همخوانی را در کجا یافته است؟

ج

سورهٔ نحل	سفر مزمور
(خداوند) آسمانها و زمین را به حق آفریده است. او فراتر است از آنچه (با وی)	(ای خداوند!) تو خود را با عزت و جلال آراسته و خویشتن را با نور پوشانیده‌ای.

۱ـ نحل (۱۶)، آیهٔ ۲؛ قس: عهد قدیم، سفر مزمور، باب ۱۰۴، آیهٔ ۴.

شریك می‌گردانند.[۱]	آسمـان را مثل خیمـه، گسترانیـده‌ای. ای خداونـد! تو زمیـن را بر اسـاسش استـوار کردی.[۱]

دیگر بار، متحیـر و شگفت‌زده، از خود می‌پرسم، هـرشفلد چگونه شباهـت و همگونی میان این دو متن یافته است؟ چگونه توانسته میان آن دو چنین مقایسه‌ای کند؟ با این که این دو متن، به کلی با هم متفاوتند. قرآن در این آیـه، دربارهٔ حکمت و قدرتِ خداوند سخن می‌گوید که آسمانهـا و زمین را با هماهنگی و تنـاسبِ کامل، بـدون این که آسمان بر زمیـن سقوط کند، آفریده است و این، خود دلیلی است بر یکتایی و بی‌همتایی او؛ در حالی که مزمور، در مقابل به تشبیه‌آسمان‌به خیمه‌یا پوششی بسنده‌نموده‌و تأکید دارد که‌زمین بر پایه‌هایی‌استوار بناشده‌است.

د

سورهٔ نحل	سفر مزمور
اوست کسـی که از آسمـان، آبی فـرود آورد که [آب] آشـامیـدنـیِ شمـا از آن اسـت و روییدنی[هـایی] که [رمه‌هـای خود را] در آن می‌چرانید [نیز] از آن است.[۲]	(ای خدای مـن!) خانـهٔ خود را بـر آبهای آن (آسمـان) بنا کـرده‌ای، ابـرهـا را عرابـهٔ خـود نموده‌ای و بر بالهای باد می‌رانی.[۲]

پیداست که این دو متن، به مسائل متفاوتی پرداخته‌اند؛ قرآن به ذکر فایده و سودِ آب که خداوند بـه آدمیان بخشیده، پرداخته، ولـی مزمور به منزلگاههـا، ابرها و بادهایی اشاره دارد که خداونـد آنها را می‌رانـد. افزون بر ایـن اختلاف زیاد، مـزمور یاد شـده، معنایی بسیـار مادی را می‌رسـاند، بـدیـن معنـا کـه خـداوند را بـه صفـاتـی مـادی و مجسّـم بر طبـقِ آییـن تشبیـه[۳] [انسان‌انگـاری] توصیف کـرده است که صفـات خداونـد را به سانِ صفـات بشری به تصـویر

۱ـ نحل (۱۶)، آیهٔ ۳؛ قس: عهد قدیم، سفر مزمور، باب ۱۰۴، آیه‌های ۲ و ۵.

۲ـ نحل (۱۶)، آیهٔ ۱۰؛ قس: عهد قدیم، سفر مزمور، باب ۱۰۴، آیهٔ ۳.

3- Anthropomorphism.

[دربارهٔ نگرشهای آدم‌گونگی در آیین جهود، نك: آشتیانی: *تحقیقی در دین یهود*/ ۲۴۶. (و).].

می‌کشد. امّا چنین نگرشی، با دیدگاه اسلامی دربارهٔ خداوند، در تضاد است. درنتیجه، محال است که در قرآن، آیه‌ای همسنگ و معادل با این بخش از مزمور یافت شود.

هـ

سورهٔ نحل	سفر مزمور
به وسیلهٔ آن (آب) کشت و زیتون و درختان خرما وانگور و از هر گونه محصولات [دیگر] برای شما می‌رویاند، قطعاً در اینها برای مردمی که اندیشه می‌کنند، نشانه‌ای است.[۱]	(ای خداوند!) نباتات را برای خوراكِ حیوانات و درختان میوه‌دار و سبزیجات و غلات را برای استفادهٔ انسان، از زمین می‌رویانی تا انسان بتواند شراب و روغن و نان برای خود تهیه کند و شاد و نیرومند باشد.[۱]

قرآن در این‌جا از بارانی سخن می‌گوید که کشت را می‌رویاند؛ در حالی که مزمور به طور مستقیم از خدایی سخن می‌گوید که علف را می‌رویاند، بی‌آن که از باران ذکری به میان آورد. همچنین در این عبارت از قرآن، سخنی از شراب که آدمی را شاد و شاداب سازد، نرفته است چه این مطلب، با متنِ قرآنی[۲] در تعارض است. مزمور به طور کلی، از گیاهان سخن گفته، ولی قرآن به تفصیل اززیتون، درختان خرما و انگور یاد کرده است. بنابراین اگر این دو متنِ قرآنی و توراتی، به کلی، با هم در تعارض نباشند؛ البته اختلاف زیادی دارند.

و

سورهٔ نحل	سفر مزمور
و اوست کسی که دریا را مسخر گردانید تا از آن گوشت تازه بخورید و پیرایه‌ای که آن را	(خداوندا!) در دریاهای بزرگی که آفریده‌ای جانوران بزرگ و کوچك به فراوانی یافت

۱ـ نحل(۱۶)، آیهٔ ۱۱؛ قس: عهد قدیم، سفر مزمور، باب ۱۰۴، آیه‌های ۱۴ و ۱۵.

۲ـ نك: بقره (۲)، آیهٔ ۲۱۹؛ مائده (۵)، آیهٔ ۹۰.

می‌پوشید از آن بیرون آورید، و کشتیها را در آن، شکافندهٔ [آب] می‌بینی و تا از فضل او بجویید و باشد که شما شکر گزارید.[۱]

می‌شوند. نهنگان در دریاها بازی می‌کنند و کشتیها بر سطح آنها روانند.[۱]

هر دو متن به مسألهٔ دریا به شکل متفاوت پرداخته‌اند. قرآن به منافع و دستاوردهای دریا مثل ماهی و راههای ارتباطی آن به عنوان هدیه‌ای از جانب خداوند می‌پردازد، امّا مزمور با بیان این که خداوند نهنگ را آفرید تا در دریا به بازی پردازد، به توصیف دریا بسنده کرده است.

ز

سورهٔ نحل

و با سخت‌ترین سوگندهایشان به خدا سوگند یاد کرده‌اند که خدا کسی را که می‌میرد، برنخواهد انگیخت.[۲] آیا به چیزهایی که خدا آفریده است ننگریسته‌اند که [چگونه] شانه‌هایشان را از راست و [از جوانب] چپ می‌گردد و برای خدا در حال فروتنی سر بر خاك می‌سایند.[۳] و خدا از آسمان، آبی فرود آورد و با آن زمین را پس از پژمردنش زنده گردانید، قطعاً در این [امر] برای مردمی که شنوایی دارند، نشانه‌ای است.[۴] و خدا شما را آفرید، سپس [جان] شما را می‌گیرد.[۵]

سفر مزمور

(خدایا!) هنگامی که روی خود را از آنها (مخلوقات) برمی‌گردانی، مضطرب می‌شوند، و وقتی جان آنها را می‌گیری، می‌میرند و به خاکی که از آن ساخته‌شده‌اند، برمی‌گردند.[۶]

۱ـ نحل (۱۶)، آیهٔ ۱۴؛ قس: عهد قدیم، سفر مزمور، باب ۱۰۴، آیه‌های ۲۵ و ۲۶.

۲ـ نحل (۱۶)، بخشی از آیهٔ ۳۸.

۳ـ همان، آیهٔ ۴۸.

۴ـ همان، آیهٔ ۶۵.

۵ـ همان، بخشی از آیهٔ ۷۰.

۶ـ عهد قدیم، سفر مزمور، باب ۱۰۴، آیهٔ ۲۹.

کدام مقدمات و پیش‌فرضها، هرشفلد را واداشته تـا به تشابه و همخوانی میانِ این آیاتِ سرشار از اندیشـه و آن عبارت کوتاه مزمور، دست زنـد؟ چگونه پنداشته که متن قـرآنی بازتاب متن توراتی است؟ در آیات قرآنی، مسألهٔ زنده شدن مردگان آمده است و قرآن تأکید می‌کند که برانگیختن مـردگان امکان دارد؛ چنان کـه زمین، پس از مرگ، بـه مجرّد سیراب شدن بـه وسیلهٔ آب، زنده می‌شود؛ با این حال در مزمور، به طور برعکس، از خدایی سخن رفته که روح انسان را می‌گیـرد؛ به عبـارت دیگر، مزمور، بـه طور کلی، از مـرگ سخن مـی‌گویـد بی‌آن کـه ذکری از انگیختگی و زنده‌شدنِ مردگان به میان آید.

ح

سورهٔ نحل	سفر مزمور
... همانان که صبر نمودنـد و بر پروردگارشان توکل می‌کنند.[1]	(خدایـا!) تمام مخلـوقاتِ تو منتظـرند تـا تو روزی‌شان را به آنها بدهی.[1]

در این‌جـا، کمترین چیزی کـه می‌توان گفـت آن است که ایـن دو متن، به مسألـه‌های مختلفی می‌پردازنـد. قرآن به مفهوم عقیده و صبر و شکیبـایی و توکل بر خداونـد می‌پردازد امّا مزمور به انتظار آدمیان از خداوند که به آنها زاد و توشه‌شان را ارزانی کند. قرآن به آرمانهای بلند و ارزشهای والا پرداخته، امّا مزمور تنها به نیازهای غذاییِ موجودات.

ط

سورهٔ نحل	سفر مزمور
و آنچـه در آسمـانهـا و آنچـه در زمیـن از جنبندگان و فرشتگان اسـت برای خدا سجده می‌کنند و تکبّر نمی‌ورزند.[2]	تا زنده‌ام خـداوند را با سرود، پرستـش خواهـم کـرد و تـا وجـود دارم او را ستایـش خـواهـم نمود.[2]

هیچ ارتباطی میـان این دو متن یافت نمی‌شـود، چه قرآن به تمام آفریـده‌های آسمانها و

۱ـ نحل (۱۶)، آیهٔ ۴۲؛ قس: عهد قدیم، سفر مزمور، باب ۱۰۴، آیهٔ ۲۷.

۲ـ نحل (۱۶)، آیهٔ ۴۹؛ قس: عهد قدیم، سفر مزمور، باب ۱۰۴، آیهٔ ۳۳.

زمین، و بـه همراه آنها فـرشتگان اشاره دارد که بـرای خداوند سجـده و خاکساری مـی‌کنند، در حالی که در مزمور، تنها یك فرد از عظمت خداونـد یاد می‌کند، با این که در قـرآن می‌بینیم که تمام آفرینش، سرود نیایش و بندگی سر می‌دهند. چگـونه فردیّت موجود در مزمور را می‌توان با جهان شمولی موجود در قرآن مقایسه نمود؟

ی

سورهٔ نحل	سفر مزمور
از پـروردگـارشـان کـه حـاکـم بـر آنهـاسـت می‌ترسند و آنچه را مأمورند، انجام می‌دهند.[1]	باشد که او (خداوند)ا ز سرود من خشنود شود زیرا او سرچشمهٔ همهٔ خوشیهای من است.[1]

در این جا نیـز، همان فردیّت را در آیهٔ مزمـور، آشکارا می‌بینیم؛ در حالی کـه، در مقابل تواضع و اطاعتی همگانی را در قرآن احساس می‌کنیم.

ك

سورهٔ نحل	سفر مزمور
و اگر خـداوند مـردم را به [سـزای] ستمشان مؤاخذه می‌کرد، جنبنده‌ای بر روی زمین باقی نمی‌گذاشت....[2]	بـاشـد که همـهٔ گنـاهکـاران نـابود شـونـد و بدکاران، دیگر وجود نداشته باشند.[2]

آیهٔ قـرآن بیان می‌کنـد که چرا ستمگران در روی زمیـن عذاب نمی‌شـوند، در حالـی که برعکس، آیهٔ مزمور، نابودیِ همهٔ آنها را از گسترهٔ زمین می‌خواهد.

ل

سورهٔ نحل	سفر مزمور
آیا به سوی پرندگانی که در فضای آسمان رام	(خدایا در دره‌ها چشمه‌هابه‌وجود آوردی... .)

۱ـ نحل (۱۶)، آیهٔ ۵۰؛ قس: عهد قدیم، سفر مزمور، باب ۱۰۴، آیهٔ ۳۴.

۲ـ نحل (۱۶)، بخشی از آیهٔ ۶۱؛ قس: عهد قدیم، سفر مزمور، باب ۱۰۴، آیهٔ ۳۵.

شده‌اند، ننگریسته‌اند؟ جز خدا کسی آنها را نگاه نمی‌دارد. راستی در این [قدرت نمایی] برای مردمی که ایمان می‌آورند، نشانه‌هایی است.[۱]

و پرندگان بر شاخه‌های درختان لانه می‌سازند و آواز می‌خوانند... . مرغان هوا در درختان سرو لانه می‌سازند و لک‌لکها بر شاخه‌های درختان صنوبر.[۱]

قرآن در این‌جا به قدرت خداوند اشاره دارد که با وجود جاذبهٔ زمین، پرندگان را در آسمان به پرواز درمی‌آورد، امّا مزمور تنها به توصیف پرندگانی که در کنار چشمه‌های آب آرام می‌گیرند و لانه‌هایشان را بر شاخه‌های درختان می‌سازند، بسنده کرده و هیچ اشاره‌ای به قدرت خداوند نکرده است.

نمونه‌هایی که بیان کردیم، برای تبیینِ روش و برداشتی که هرشفلد در کتابِ ***پژوهشهایی نوین در فهم و تفسیر قرآن*** داشته است، کافی به‌نظرمی‌رسد. وی تلاش زیادی‌برای‌اثبات ادعاها و پندارهای خودو ایجاد تشابه و همخوانی میان قرآن و انجیل به کار بسته است، ولی حقیقت آن است که هیچ تشابه و همخوانیی یافت نمی‌شود. تلاش وی تنها نشانهٔ آن است که او قربانیِ پیش‌فرضهای مورد پذیرشِ خود گشته و علّت آن هم تعصّب کوری بوده که خودخواهی و تکبّر، بر شدّت آن افزوده است. این تعصّب کور تا بدان‌جاست که وی تأکید می‌کند قرآن نسخه‌ای تحریف شده از تورات است.[۲] این کور باطنیِ هرشفلد را در مقاله‌ای به نام «عناصر یهودی در قرآن» و نیز کتاب دیگرش با عنوان ***مشارکتهایی در شرح قرآن*** می‌بینیم. برخی از خاورشناسان بر آثار هرشفلد، تعلیقات و شرحهای متعددی نوشته‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

سیدرسکی[۳] در کتاب ***منشأ اسطوره‌های اسلامی در قرآن***، با اشاره به دو نوشتهٔ هرشفلد — ***عناصر یهودی در قرآن*** و ***پژوهشهایی نوین در فهم و تفسیر قرآن*** — می‌گوید: «متأسفانه این دانشمند چیزی قابل ذکر در ارتباط با منابع و اصل اسطوره‌های قرآنی نگفته است»[۴].

رودی پارت[5] در کتاب ***قرآن، شرح و تطبیق***، با استناد به صفحه‌های ۱۰۱ و ۱۰۳ از کتابِ

۱ـ نحل (۱۶)، آیهٔ ۷۹؛ قس: عهد قدیم، سفر مزمور، باب ۱۰۴، آیه‌های ۱۲ و ۱۷.

2- *New Researches into the Composition and Exgesis of the Qoran*, P. 2.

3- Sidersky.

4- *Les Origines de Legendes musulmanes*, P. 2.

5- Rudi Paret.

پژوهشهایی نوین در فهم و تفسیر قرآن، دربارهٔ حروفی که برخی از سوره‌های قرآن با آن آغاز شده‌اند، شرح و توضیحی می‌آورد؛[1] امّا لازم است توجهٔ خواننده را به این نکته جلب کنیم که صفحه‌های مورداستناد پارت اشتباه است زیرا او می‌باید به صفحه‌های ۱۴۱ و ۱۴۲ از همان کتاب که هرشفلد به «نظریهٔ حروف آغازین» پرداخته است، رجوع می‌کرد.

همچنین، پارت در همان کتاب، پیرامون کلمهٔ «حِطّة» (۲) که در سورهٔ بقره آمده است[2] به رأی هرشفلد استشهاد کرده، چنین می‌گوید: «چه بسا، اصل کلمهٔ «حطّة» از عباراتِ اعتراف به گناهان که در سفر «یوما»ی میشنا آمده، گرفته شده باشد.[3] با وجود این، پارت، شرح و تعلیقی بر نظر نادرست هرشفلد نزده است. متنِ مورد بحث در میشنا، دربردارندهٔ کلمهٔ «حطّة» و یا کلمه‌ای که شباهت لفظی با آن داشته باشد نیست. بنابراین، این مورد هم از مواردی است که ثابت می‌کند ادعاهای هرشفلد، تنها ادّعایی پوچ و یاوه است و بر هیچ برهان یا سندی مبتنی نمی‌باشد. پارت در جایی دیگر از کتاب خود، به آرای دیگری از اشپایر، مربوط به شرح کلمهٔ «حطّة» می‌پردازد.[4] آنچه این آرا را متمایز می‌سازد، تأکید بر عبری بودنِ کلمهٔ «حطّة» یا دارای ریشهٔ عبری بودن آن است، بدون این که با کلمهٔ عبریِ نهاده شده برای آن، همگون باشد.

لازم به یادآوری است که مفسّران مسلمان کلمهٔ «حطّة» را در متن قرآنیِ **و قولوا حِطَّةٌ نَغفِرلَکُم خَطایاکم**[5]، به عنوان یك واژهٔ عربی چنین شرح کرده‌اند: «**حُطَّ عَنّا اَوْزارَنا**» (خدایا گناهان ما را ببخش!)، چنان که بلاشر نیز در ترجمهٔ خود از قرآن، آن را به کلمهٔ «Pardon» به معنای غفران و بخشش، ترجمه کرده است.

اشپایر مدّعی است که واژهٔ «حطّة» تحریف شدهٔ واژهٔ عبری «حطانو»[6] است که در آیهٔ چهلمِ کتاب موسا، در عهد قدیم چنین آمده است:

«... روز بعد، صبح زود، آنها (بنی‌اسراییل) برخاسته، روانهٔ سرزمین موعود شدند. آنها

1- Rudi Paret: *Der Koran, Kommentar und Konkordaz*, Vol. 2, P. 12.

۲ـ نك: بقره (۲)، آیهٔ ۵۸.

3- C. F: *Meshna, Yuma*, III, 8; VI, 2.

4- C. F: *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, Vol. 2, PP. 19-20.

۵ـ بقره (۲)، بخشی از آیهٔ ۵۸: «... و بگویید: [خداوندا!] گناهان ما را بریز!... .»

6- Hatânû.

می‌گفتند: «ما می‌دانیم که *گناه کرده‌ایم* ولی حالا آمده‌ایم به سوی سرزمینی برویم که خداوند به ما وعده داده است»[1].

با این که معنای این کلمه، در این آیه با معنای مورد نظر که «بخشش» است، همخوانی ندارد، اشپایر می‌گوید: «محمد بر این باور بود یهودیانی که ورود به سرزمین موعود را رد می‌کردند، برای تقویت اراده‌شان، بار معنایِ دیگری به کلمه داده باشند». چه بسا لازم باشد، دربارهٔ کلمهٔ «حطّة» به معنای «حِنْطة (گندم)ــ آن گونه که در عهد قدیم آمده[2]: ارس حطّة[3] (زمین گندم)ــ بیندیشیم؛ درنتیجه ممکن است آیهٔ مذکور [در سفر اعداد] را چنین تفسیر کنیم که بنی‌اسراییل گفته‌اند: «حطانو»، بدون آن که معنای مستقیم و بی‌واسطهٔ آن را [که خطا کردن باشد] قصد کرده باشند، بلکه آن را به معنای ثمرهٔ سرزمینِ مقدس دانسته‌اند [یعنی خواستار سرزمین گندم بوده‌اند] نه انجام فرمان خداوند[4] [مبنی بر رفتن به سرزمین موعود].

با وجود این، تفسیری که اشپایر پیشنهاد داده است، مبالغه‌آمیز و به حدی پیچیده و مبهم است که پذیرش آن دشوار می‌باشد. خلاصهٔ تفسیر وی چنین است: «هنگامی که بنی‌اسراییل به سوی سرزمین موعود حرکت می‌کردند [خداوند به موسی فرمود که افرادی را جهت بررسیِ سرزمین کنعان به آن‌جا فرستد]. پس از آن که از [ایشان] اخبار ناخوشایندی را [دربارهٔ ساکنان آن‌جا] شنیدند، از حرکت به سوی سرزمین موعود، منصرف شدند... . ولی سپس احساس پشیمانی کردند و روی به سرزمین موعود نهاده، چنین گفتند: «ما خطا کردیم: «حَطانو». امّا قصدشان از این کلمه، معنای حقیقی آن [خطا کردن] نبوده است، بلکه مرادشان معنای دیگر یعنی «حِنطه» بوده است» [یعنی خواستار سرزمین حنطه، گندم، هستیم].

این تفسیر، تفسیری است خیالی که از آن چنین برداشت می‌شود که محمد ﷺ به طور کامل زبان عبری را می‌دانسته است؛ چنین تفسیری تا هر زمان که بیانگر چنین مطلبی باشد، تفسیری است خیالی. به فرض این که محمد ﷺ چنین معنایی از کلمهٔ «حطّه» را از یهود مدینه

۱ـ عهد قدیم، سفر اعداد، باب ۱۴، آیهٔ ۴۰.

۲ـ نک: عهد قدیم، سفر تثنیه، باب هشتم، آیهٔ ۸.

3- ars hitta.

4- C. F: *Die Biblischen Erzählungen in Koran*, P. 337.

داستانهای کتاب مقدس در قرآن، صفحه ۳۳۷ به بعد.

گرفته باشد؛ با این حال، هر کسی که مانند چنین کلمه‌ای را در کتابهای یهودی بیابد، او را به بحث و چالش فرامی‌خوانیم. اشپایر نبوغ دروغینی را در اثبات فرضیهٔ نادرست خود مبنی بر عبری بودنِ کلمهٔ «حطه» اظهار داشته است، امّا وقتی آدمی دروغی را به هم بافد، اسیر آن خواهد شد و به دنبال آن، برای اثبات درستیِ دروغش، به هر گونه وسیله‌ای روی خواهد آورد. این مطلب به طور کامل، بر چنین خاورشناسانی که خود را دانشمند و عالم می‌دانند منطبق است. موضع این پژوهشگرانِ یهودی، در حقیقت نتیجهٔ منطقیِ تعصبِ آنها و پژوهشهای دیوانه‌وار و عجولانه‌شان دربارهٔ تأثیرات زبان عبری و یهودی در قرآن است؛ حتی هرویتس که خود یکی از این جانبداران است، در کتابِ «نامهای خاص یهودی و مشتقات آن در قرآن» اعتراف می‌کند تفسیری که هرشفلد و همکارش، سیدرسکی، ارائه می‌دهند، قانع کننده نیست.[1] نتیجه این که، سه پژوهشی که هرشفلد دربارهٔ ارتباط میان قرآن و متون مقدسِ یهودی انجام داده است، قابل توجه نیستند؛ چون بر تشابه و همخوانیِ نادرست، تعصبی آشکار و رسوا و فرضیه‌هایی شتابزده و نامفهوم مبتنی است. با تمام این ویژگیها، هرشفلد در سال ۱۹۲۴ میلادی، استاد دانشگاه لندن بوده است!

کلرمون گانو[2] و تشبیه نور

گروه زیادی از خاورشناسان، تمثیل یا تشبیه نور (۳) [در آیهٔ ۳۵ از سورهٔ نور] را مورد بررسی قرار داده‌اند، که برخی از آنها عبارتند از:

۱ـ د. ب. مکدونالد: *دائرة المعارف اسلام*، ویرایش نخست، مدخل «الله».[3]

۲ـ ر. بِل: *ریشه‌های اسلام*، صفحهٔ ۱۱۵.[4]

۳ـ کِلِرمون گانو: *چراغ و درخت زیتون در قرآن*، مجلهٔ تاریخ ادیان، شمارهٔ ۸۱ ، سال

1- C. F: ***Jewishc Proper Names and derivatives in the Koran***, P. 32.

2- Clermont Ganneau.

3- D. B. Mackdonald, ***Art. «Allah», Encycl. of Islam***, 1 er edi.

4- R. Bell: ***Origin of Islam***, P 115. Sqq.

۱۹۲۰ م، صفحات ۲۱۳ تا ۲۵۹.[۱]

۴ـ اشپایر: *داستانهای کتاب مقدس در قرآن*، صفحه‌های ۶۲ تا ۶۶.[۲]

۵ ـ بوهل: *دربارهٔ مقایسه‌ها و تشبیه‌ها در قرآن*، مجلهٔ شرقی، شمارهٔ ۲، سال ۱۹۲۴ م. صفحات ۱ تا ۱۱.[۳]

حقیقت آن است که مسأله مورد بحث، در تمام این کتابها و نوشته‌ها، مربوط به تمثیل یا تشبیه نور الهی است که در سورهٔ نور آمده است: اَللّهُ نورُ السماواتِ و الارضِ، مَثَلُ نورِه کَمِشْکاةٍ فیها مِصْباحٌ؛ اَلْمِصباحُ فی زُجاجَةٍ؛ الزُّجاجَةُ کَأَنَّها کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ یوقَدُ مِن شجَرةٍ مبارکةٍ زَیْتونةٍ لا شرقیّةٍ و لا غربیّةٍ یَکادُ زَیْتُها یُضیءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْه نارٌ؛ نورٌ علی نورٍ، یَهدی اللّهُ لِنُوره مَن یَشاءُ وَ یَضرِبُ اللّهُ الاَمثالَ لِلنّاس، و اللّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیم.[۴]

این آیه مرجع بیشتر صوفیان مسلمان و پایه و اساس همهٔ مکاتب اشراقی در اسلام است. حال ببینیم، این دانشمندان و خاورشناسان، چگونه میان متنِ قرآن و متون کتاب مقدس ارتباط برقرار نموده‌اند.

مکدونالد[5] می‌گوید: «از خلال بافت آیهٔ سورهٔ نور، پیداست که اشاره‌ای است به خدمت الهیِ رایج در کلیساها و دیرها؛ نیز تصویری که این آیه ارائه می‌دهد، برگرفته از قربانگاههای تابناکِ هیکل است. همچنین، این عبارتِ قرآنی با «نورِ جهان» در انجیل و «نورِ نورها» در اعتقادنامهٔ نیقیه ارتباط دارد.»

1- Clermont Ganneau: ***La Lampe et L'olivier dans le Coran,*** Revue de l'histoire des religions, 81, 1920, PP. 213- 259.

2- Speyer: ***Die Biblischer Erzáhlungen in Koran***, PP 62- 66 Sqq.

3- Buhl: ***Vber verqleichungen und Gleichmisse im Qúrân, Acta Orientalia***, 2, 1924, PP 1-11.

۴ـ نور (۲۴)، آیهٔ ۳۵: «خدا نور آسمانها و زمین است. مَثَل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت خجستهٔ زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. نزدیك است که روغنش ـ هر چند بدان آتشی نرسیده باشد ـ روشنی بخشد. روشنی بر روی روشنی است. خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند و این مثلها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به هر چیزی داناست.»

5- Macdonald.

نمی‌توان از این ادعا، بدون ذکر نکاتی قابل توجه، گذشت:

۱ــ در هیکل از نـورهای زیـادی (انوار) سخـن می‌رود، ولـی در قرآن تنهـا از نوری کـه آسمانها و زمین را دربرگرفته، سخن گفته شده است.

۲ـ در اعتقادنامهٔ نیقیه که مکدونالد از آن یاد کرده، نوشته شده که خداوند نوری است از نور[1]، در حالی که در قرآن آمده است: نورٌ علی نور، یعنی نور خالص. بنابراین، معنای دو متن متفاوت است.

۳ـ شاعـران عصر جاهلی همچون امرؤالقیـس، به توصیف چراغهـای راهبانِ [در حال اعتکاف] پرداخته‌اند[2]؛ گویی نور از تنهایی اعتکاف و گوشه‌نشینی، از چراغها می‌گریزد. با این حال، محمد ﷺ هرگز این تشبیه رایجِ آن روزگار را به عاریه نگرفته و نور الهی را به آن توصیف نکرده است، چون چنین کاری، به منزلهٔ کفر بود.

با توجه به این سه دلیل، تأکید می‌کنیم که نگرش مکدونالد نادرست است.

کلرمون گانو، نگـرش دیگری را ارائه می‌دهد و گمان می‌بَرَد که تشـابه و همخوانی میان این آیهٔ قرآن و عبارتی از سفر زکریا در عهد قدیم را کشف کرده است. در این سفر آمده است: فرشته‌ای که با من صحبت می‌کرد، مرا مثل شخصـی که خوابیده باشد، بیدار کرد. سپس از من پرسید: «چه می‌بینی؟» جواب دادم: «چراغدانـی از طلا می‌بینم که هفت چراغ دارد و بر سر آن روغندانی هسـت که به وسیلهٔ هفت لـوله‌ای که به آن متصل اسـت به چراغها روغن مـی‌رساند. همچنین، دو درخت زیتون مـی‌بینم که یکی در طرف راست و دیگری در طـرف چپِ چراغدان

۱ـ Phôs ek Phôtis [دربارهٔ این باورنامـه نك: آشتیانی؛ *تحقیقی در دین مسیح*، ص ۳۴۵، نیز: جـان ناس: *تاریخ جامع ادیان*، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، ص ۶۳۴. (و).].

۲ـ [می‌توان این چامه را از امرؤالقیس یاد کرد:

يُضىءُ سَناه او مصـابيحُ راهبٍ — أمـالَ السَّليطَ بـالـذُّبال المُفَتَّـل

فروغِ تندر، چون فروغ چراغهای کُهَنْدان است که چون روغن بر پتیله‌اش ریخته گردد، فروغش پرتوفشان شود. نك: زوزنی: *شرح المعلقات السبع*، ص ۳۸؛ و یا این چامه که در آن، ستـارگان به‌چراغهای ترسایانِ گوشه‌نشیـن‌مانند گشته است:

نظـرتُ اليهـا و النَّجُومُ كـأنَّهـا — مصـابيـحُ رُهبـانٍ تُشَـبُّ لِقُفّـال

در حالی که ستـارگان، به چراغهای کُهبدانِ ترسا، مـی‌مانستند، آتش را که روشنی‌بخش کاروان بـود، نگریستم. نك: *دیوان امرؤالقیس*، چاپ حنّا فاخوری، ص ۶۰. (و).].

قرار دارد.» سپس از فرشته پرسیدم: «ای سرورم! اینها چیستند و چه معنایی دارند؟» گفت: «نمی‌دانی؟» گفتم: «نه، نمی‌دانم.» گفت: «این هفت چراغ نشانه‌ای هستنداز چشمان خداوند که همه جای دنیا را زیر نظر دارند.» سپس پرسیدم: «آن دو درخت زیتونِ دو طرف چراغدان و آن دو شاخهٔ زیتونِ کنار دو لولهٔ طلا که از آنها روغن می‌ریزد، چه هستند؟» گفت: «نمی‌دانی؟» گفتم: «نه، نمی‌دانم.» آن گاه اوبه من گفت: «آنها نشانهٔ دو مردی هستند که خداوند، مالك تمامی جهان، آنها را برگزیده و مسح کرده تا او را خدمت کنند.»[1]

کاملاً پیداست که دو متن قرآن و تورات، هیچ شباهتی با هم ندارند؛ سفر زکریا به توصیف چراغدانی از طلا می‌پردازد با هفت چراغ که بالای آن روغندانی است با هفت لوله که در سمت راست و چپ چراغدان، دو درخت زیتون قرار دارد، امّا در قرآن اثری از این چیزها نیست چه در سفر زکریا، تنها از هفت چراغ سخن گفته شده است در حالی که متن قرآن تنها از یك چراغ سخن آورده واین مطلب با آنچه در سفر زکریا آمده، به کلی، متفاوت است زیرا خداوند یکی است نه هفت تا. همچنین، قرآن تنها از یك درخت زیتون سخن گفته است نه دو درخت؛ این درخت هم نه در سمت راست است و نه چپ (لا شرقیه و لا غربیه)، چون روحانی و معنوی است و آنچه روحانی است محدود به مکان و زمان نیست. به راستی چقدر عبارت سفر زکریا از آیهٔ قرآن دور است!

به نظر می‌رسد کلرمون گانو، به زودی از رأیی که داده، عقب‌نشینی‌نموده‌و تفاوتِ آشکار میان این دو متن را دریافته است؛ از این رو، گفته است: «اگرچه محمد از شیوه‌های یهودی ـ مسیحی، گوهر و جانمایهٔ تمثیل خود را الهام گرفته است ولی به نظر می‌رسد که او به‌طور عمد، از چگونگی تصویرآفرینیِ این‌شیوه‌ها از منبع نور که‌جایگاه مهمی در دو متن‌یافته، دوری گزیده است؛ در نتیجه، در قرآن از چراغدانی با هفت چراغ که در رؤیای زکریا دیده شده، خبری نیست.»[2] امّا، طبق این سخن، از رؤیای زکریا چه باقی می‌ماند؟جز چراغ! و این برای تأکید بر وجود تشابه و همخوانی‌میان عبارت‌سفر زکریا و آیهٔ‌قرآنی مورد بحث، به‌هیچ‌وجه،کافی نیست.

همچنین، کلرمون گانو، به این سخن پناه می‌برد که اثبات کند، محمد در تصویرآفرینیِ

۱ـ عهد قدیم، سفر زکریا، باب ۴، آیه‌های ۱ تا ۱۴.

2- *La Lampe et L'olivier dans le Coran*, P. 246.

«نور» [در آیهٔ مورد نظر] از چشم‌اندازهای چراغهای درخشان کلیسای قسطنطنیه و دیگر کلیساهای قدس، استفاده کرده است؛[1] امّا این سخن هم وی را مددی نرسانده است، چه خودِ او، اعتراف می‌کند که «محمد، به عنوان زائر یا مسافر، هرگز پایش به قدس نرسیده است.»[2].

با این حال، چون کلرمون، هیچ دلیلی بر گفتهٔ خود نمی‌یابد، ناچار به این سخن روی می‌آورد که تمیم‌داری، تمام اطلاعاتِ دربارهٔ آیین یهود را به محمد ﷺ آموخته است. او می‌گوید: «به نظر می‌رسد، تمیم‌داری، تأثیر زیادی بر اندیشهٔ محمد و برخی عملکردهایش داشته است... محمد تا آن جا از اطلاعات تمیم بهره برد که تصویر او از باورها، سنتها و آیینهای مسیحیّت شرقی کامل شد.»[3] با این همه، کلرمون گانو، پندارش را بر چه چیز بنا نهاده است؟ پیداست که وی نگرش خود را به گونه‌ای تعریف شده و مشخص، بنیاد ننهاده است، چون هیچ مأخذی را ارائه نمی‌کند و برهانی بر آن نمی‌نماید. از این رو، آنچه وی گفته از یک سری توهّماتِ ساختگی فراتر نمی‌رود.

ژوزف هرویتس[4]

۱ـ أیام الله

هرویتس در کتاب *پژوهشهای قرآنی* تأکید دارد که شباهت و همخوانیی میان عبارت

1- ibid, p. 238.
2- ibid, p. 243.
3- ibid, pp 247- 248.

بر پایهٔ آنچه شرح احوال نویسان آورده‌اند، تمیم‌داری، پوراوس، ترسایی بوده بزدل که به سال نهم هجرت، گردن به آیین اسلام نهاد. او را نخستین کس دانسته‌اند که در مسجد، چراغ برافروخت؛ و برای آغازین بار، از سوی فرمانروای اسلامی روزگارش، اجازه یافت به داستان‌سرایی پردازد. او پس از کشته شدن عثمان به شام رفت و تا پایان زندگی‌اش در سال ۴۰ هـ. ق، در آن جا ماند. در کتابهای روایی و حدیثی سنیّان، باز گفتهٔ «جسّاسه» از او، بنام است که چونان رویدادی برای پیامبر بازگو کرده است. نک: ابن حجر عسقلانی: *الاصابة فی تمییز الصحابة*، تحقیق احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، ج ۱، صفحات ۴۸۷ و ۴۸۸؛ ابن اثیر: *أُسد الغابة*، تحقیق احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، ج ۱، صفحات ۴۲۸ و ۴۲۹؛ دربارهٔ بازگفتهٔ «جساسه» و بررسی آن نک: محمود ابوریه: *اضواء علی السنة المحمدیة*، ص ۱۸۸ نیز: محمدهادی معرفت: *التفسیر و المفسرون*، ج ۲، صفحات ۱۰۷ و ۱۰۸. (و).
4- Josheph Horovitz.

«ایام‌الله»[۱] (۳) و عبارت عبری «میلهاموت یَهُوَه»[۲] در سفر اَعداد، باب ۲۱، بند ۱۴، وجود دارد.[۳] وی می گوید: «همان گونه که سورهٔ هود، در آیهٔ ۹۱، یادآور می‌شود که شعیب (ع) تعالیم نیاکانش را برگرفته است، سورهٔ ابراهیم (ع)، آشکارا، به موسی (ع) فرمان می‌دهد تا «ایام الله (روزهای خدا)» را به یاد قومش آوَرَد. این عبارتْ عربی شدهٔ «میلهاموت یَهُوه» است که در سفر اعداد، باب ۲۱ آمده است، همچنان که این تعبیر را در مقایسه با آنچه به «اَیّام العرب» مشهور است، می‌یابیم.»

هرویتس چگونه به این نتیجه رسیده است؟ نمی‌دانیم؛ او خود نیز بیان نکرده چگونه به چنین تفسیری رسیده است. متن زیر، متن مورد نظرِ هرویتس، در سفر اعداد است که به آن استشهاد نموده است: «در کتاب *جنگهای خداوند* [میلهاموت یهوه] به این امر اشاره شده که رود «ارنون» و شهر «واهیب» بین اَموریها و موآبیها قرار دارند.» این متن، تنها بخشِ باقی‌مانده از مجموع متنهای حماسیِ یهودی است. آیهٔ بیستمِ همین باب، توضیح می‌دهد که «ارنون»، نقطهٔ مرزی «موآب» در شمال است [مشرف به بیابان و کوه پیسگاه]. در غیر این موارد، متن حاضر، چیزی دربارهٔ روزی از روزهای خدا ذکر نمی‌کند؛ بنابراین چگونه محمد ﷺ عبارت «ایام‌الله» را از این متن برگرفته است؟ آیا محمد ﷺ از محتوای داستان جنگهای خداوند که خود یهودیان از جزئیات آن خبر ندارند و تنها دربارهٔ آن، بخش یاد شده در آیهٔ ۱۴ از باب بیست و یکمِ سفر اعداد، باقی مانده است، خبر داشته؟ شگفتا از این پریشانی در اندیشه! هرویتس، به خوبی، هنرش را در این زمینه، نشان داده است.

فرهنگهای عربی عبارت «ایام العرب» را چنین معنا می‌کنند: «جنگها و درگیریها و نبردها». در این زمینه، گفته می‌شود: «عالِم مُلِمٌّ بأَیّامِ العرب»؛ یعنی کسی که به جنگهای عرب آگاهی دارد. در *لسان‌العرب* آمده است: «عبارتِ «ایام‌الله» در آیهٔ وَ ذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ الله[۴] به این معناست: «به یاد آنها آور نعمتهای خداوند را که به آنان بخشید و همچنین به یادشان آور

۱ـ این عبارت در دو جای قرآن به کار رفته است: ابراهیم (۱۴)، آیهٔ ۵: «.... وَ ذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ اللهِ.. ..»؛ جاثیه (۴۵)، آیهٔ ۱۴: «.... لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللهِ.... .».

2- Milhamôt yahwa.

3- C.F: *Koranische Untersuchungen*, P. 22.

۴ـ ابراهیم (۱۴)، بخشی از آیهٔ ۵: «... و روزهای خدا را به آنان یادآوری کن.... .»

عذابهایی را کـه به آن، از قوم نوح، عاد و ثمود انتقـام گرفته شد.» فرّاء می‌گـوید: «آنها را از آن عذابـی که خـداوند بر عـاد و ثمود و دیگـران فرستـاده و نیز از بخشش و عفـوی که نسبـت به دیگران انجام داده است، بترسـان!» مجاهد در آیهٔ لَا یَرْجُونَ أَیَّامَ اللهِ[1] می‌گوید: «ایّام الله» یعنی نعمتهای او. از اُبَیّ‌بن کعب به نقل از پیامبر ﷺ دربارهٔ آیهٔ وَ ذَکِّرْهُم بِأَیَّامِ اللهِ روایت شده است که فرمود: «ایام الله» نعمتهای خداوند است.»[2]

از این توضیح، چنین استنباط می‌شود که لغت‌شناسانِ عرب، مقایسه‌ای میان‌دو عبارت «ایام‌الله» و «ایام العرب» انجام نداده و هیچ تشابه و همخوانیی میان آنها نیافته‌اند. «ایام‌الله» از نظر این لغت‌شناسان و دانشمندان، به معنـای «نعمت و نقمت» است که همچون روزها از پی هم می‌آیند. تنها وجه شباهت، پیاپی‌آمدن‌روزها در گردش افلاك‌و پیاپی‌آمدن نعمتها و نقمتهای خداوند است. چنین‌توضیحی، شرحِ روشن و سادهٔ این‌مسأله‌است، از این رو چرا باید به دنبال اصل‌این‌عبارت‌برآمدکه‌در متنی گم‌شده،نقل‌شده‌و به‌صورتی‌مبهم‌در سفر اعداد ذکرشده‌است؟

۲ـ واژگان مشتق

هرویتس در کتاب کوچکش با نام *اسمهای خاصّ یهودی و مشتقات آن در قرآن* (شامل ۸۳ صفحه) تلاش می‌کند تا ثابت نماید واژگانِ قرآنیِ «المُؤتَفکات، أمر، أمانة، بارك، تبارك، بهیمة، مثانـی، خَلاق، رب‌العالمین، سکینـة، صدقة، أزر، قیّوم، کفّـارة، ماعون، منهاج، جبّـار، احبار، ربانیّین، سفـك الدماء، قدّوس، سـورة، نبوّة، بعیر، عبادة، بـور، صدیق، جنات عَـدْن، علییّون و تَزَکّی» از زبانِ عبری مشتق شده‌اند و محمد ﷺ آنها را از یهودیان مکّه و به ویژه مدینه فراگرفته است. چنین ادعاهایی بزرگ و خطیر، ما را وا می‌دارد تـا موضعی جدّی نسبت به آنها بگیریم و نکاتی را یادآور شویم:

۱ـ عربی و عبری، دو زبان با یك ریشه یعنی ریشهٔ سامی هستند که وجه اشتراك زیادی با هـم دارند. از این رو، اگـر قرآن دربردارنـدهٔ واژگانـی مشترك میان عـربی و عبری اسـت، به

۱ـ جاثیه (۴۵)، بخشی از آیهٔ ۱۴: «... [از کسانی که به] روزهای [پیروزیِ] خدا امید ندارند، [درگذرند].

۲ـ محمدبن منظور افریقی: *لسان العرب*، زیر مادهٔ «یوم».

هیچ‌وجه، به این معنا نیست که محمد ﷺ آنها را از یهودیان معاصرش برگرفته باشد، چه احتمال دارد که این واژگان، قرنها پیش از محمد ﷺ، در زبان عرب وجود داشته و بخشی جداناشدنی از سرمایهٔ زبانیِ عربی گردیده باشد.

۲ـ از آن جا که تاریخ زبان عربی در پیش از اسلام، کم و بیش، به علت کمبود متونِ کامل مجهول می‌باشد، تعیین اصل و خاستگاه این واژگان دشوار است، بدین معنا که آیا زبانِ عربی چنین واژگانی را از عبری وام گرفته است یا برعکس. از عصر جاهلی هم تنها چند قصیده به ما رسیده که نسبت به سرایندگان آنها و اصالت این قصاید، تردید است؛ نیز نوشته‌هایی اندك و کوتاه وجود دارد که به موضوعهایی پرداخته‌اند که در این بحث، به یاری‌مان نمی‌آیند، بنابراین نمی‌توان به طور قطعی گفت که محمد ﷺ این واژگان را از یهودیان وام گرفته باشد. به اعتقاد ما، این دو دلیل، در نشان دادنِ بطلان هرگونه تلاش در این زمینه کافی است. اکنون به برخی از این واژگان خواهیم پرداخت تا با دلیل ثابت کنیم که ادعاهای برخی از خاورشناسان، پایه و اساس درستی ندارد.

خَلاق: کلمهٔ «خَلاق» (۴) که به معنای «بهره و نصیب» است، در آیهٔ مٰالَهُ فِی الْآخِرةِ مِن خَلاٰقٍ[1]، آمده است. هرشفلد، به اشتباه، در کتاب *پژوهشهای نوین*... ادعا می‌کند که این عبارت قرآنی در میشنای سَنْهَدْرین، به این صورت آمده است: «اِنْ لاٰهِمْ حیلیَق مِنْ هاعُولام»[2]، که به معنای «جهان بهرهٔ آنهاست» می‌باشد.

هرویتس در این زمینه می‌افزاید: «با این همه، ساختار واژهٔ عربی [خَلاق] به گونه‌ای ناآشناست و الف کشیدهٔ آن، ما را وامی‌دارد تا معتقد شویم که این واژه، از زبان آرامی مشتق شده باشد، چون در زبان آرامی، این واژه را به شکل «حولاق»[3] می‌بینیم. از این رو، فرض را بر آن می‌گذاریم که محمد ﷺ در آغاز با ساختهای ترکیبی این واژه در عباراتی مانند «اِن حیلیقْ من ها عولام»[4] و «حیلقات میعولالْم عِدِن»[5] (بهره‌ای از (بهشت) عدن از آن توست) آشنا بوده

۱ـ بقره (۲)، بخشی از آیهٔ ۲۰۰: «... برای او در آخرت نصیبی نیست.»، [نیز نك: آل عمران (۳)، آیهٔ ۷۷].

2- ên lâhem heleq lâ-olôm. 3- hulâg.

4- C. F: *Targum*. Genesis 25: 34 (ترگومِ سفر پیدایش ۳۴:۲۵)

5- C. F: Targum,Esther. (ترگومِ سفر استر)

است. به عبارتِ دیگر، محمد ﷺ با این کلمه، از خلال متون ترگوم آشنا شده است. حقیقت آن است که کلمهٔ «حولاق»، در زمان خود، نزد مسیحیان و یهودیان به معنای «بهره» به کار می‌رفته و هیچ ارتباط معنایی با زندگی اخروی [آن سان که در قرآن است] نداشته است»[1].

خلاصهٔ موضوع مورد بحث، بدین صورت است که مطابق گفتهٔ هرشفلد، محمد ﷺ از میشنا، آگاهی داشته است. این سخن به معنای آن است که محمد ﷺ زبان عبری را به خوبی می‌دانسته است. نیز طبق ادعای هرویتس، محمد ﷺ از متون ترگوم، و درنتیجه، از زبان آرامی آگاهی داشته است. چنین سخنی معقول است؟

کافی است به *لسان العرب* مراجعه کنیم و واژهٔ «خلاق» را بکاویم تا مشخص شود کلمهٔ «خلاق» در شعر شاعری چون «حسان بن ثابت» به معنای «نصیب و بهره» آمده است.[2] حسّان، شاعری است که پیش از آشنایی با پیامبر، شعر می‌سروده و این مطلبْ بیانگر آن است که کلمهٔ «خلاق» میان عربهای پیش از اسلام، رواج داشته است؛ بنابراین، بحث در اصلِ این کلمه، در زبان عبری یا زبان آرامی فایده‌ای ندارد. خلاصه آن که، کلمهٔ عبری «حِلق»[3] و کلمهٔ عربی «خَلاق» از یك ریشه و به معنای «بهره» می‌باشند.

بعیر: کلمهٔ «بعیر» (۵) در آیه‌های ... و نَحْفَظُ اَخانا و نَزْدادُ کَیْلَ بَعیرٍ[4] و ... وَ لِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعیرٍ...[5]، آمده است. تحلیلی که دربارهٔ کلمهٔ «خَلاق» انجام گرفت، دربارهٔ این کلمه نیز صادق است. با این حال، خاورشناسی چون «دِوُراك»[6] در «گزارشهای نشستهای دانشگاهی در وین، بخش فلسفه و تاریخ»، بر این گمان است که این کلمه از لفظِ عبریِ

1- Horovitz, ***Jewish Proper Names***, PP. 54. 55.

۲ـ نك: محمدبن منظور افریقی: *لسان العرب*، زیر مادهٔ «خلق»؛ [چامهٔ یاد شده، چامهٔ زیر است: فَمَن یَكُ ذا خَلاقٍ فإنّه سَیَمْنَعُه مِنْ ظُلْمه مٰا تَوَكَّدا: آن کس را که در نیك‌کاری، بهره‌ای فزون است، آن بهره، چونان پیمانی از او، وی را از ستمکاری باز می‌دارد. نك: حسان بن ثابت انصاری: *دیوان*، چاپ یوسف عید، ص ۱۴۳ (و).].

3- Heleq.

۴ـ یوسف (۱۲)، بخشی از آیهٔ ۶۵: «... و برادرمان [یوسف] را نگهبانی می‌کنیم و [با بردن او] یك بار شتر می‌افزاییم.... .»

۵ ـ همان، بخشی از آیهٔ ۷۲: «... و برای هر کس که آن را بیاورد، یك بار شتر خواهد بود.... .»

6- Dvorak.

«بعیر»[1] (چهارپـا) که در سفر پیدایـش آمده[2]، مشتق شـده است.[3] هرویتس در تـوضیح این سخن می‌گـوید: «مطابق این نظر، مفـروضِ دوراك آن است که کلمهٔ موجود در متـن عبری، به گوش محمد رسیـده و در حافظه‌اش مانـدگار گشته است تا سپـس، معنایی عربـی یعنی شتر (ابل) را به «بعیـر» دهد و به جای آن، دو کلمهٔ «جمـل» و «ناقة» را در موارد دیگرِ قـرآن، به کار بندد. نیـز این کلمه، هرگـز به معنای «حِمار» نیسـت، چون این حیـوان، از نظر عربها، بـرازندهٔ مرکب اشراف و طبقهٔ بالای جامعه نبوده است»[4].

در سفر پیدایش که دوراك به آن اشاره کرده است، سخن فرعون به یوسف است که گفته بـود به بـرادرانـت بگو: «چهـارپـایانتـان را سـوار شویـد و بـه سرزمیـن کنعـان رَوید». کلمـهٔ «چهارپایـانتان» [در متن عربـی: دوابّکم] در اصلِ عبری «بعیـرکم» است. با مـراجعه به *لسان العرب*، درمی‌یابیم که کلمهٔ «بعیر» یا به معنای «شتر قوی» است و یا به معنای «الاغ». ابن‌منظور با ذکـر مناقشه میـان ابن خالـویه و متنبّی در مجلـس سیف‌الـدولهٔ حَمْدانـی، می‌گویـد: «ابن خالویه از متنبـی پرسید: 'مراد از کلمـهٔ «بعیر» در قـرآن چیست؟'. متنبی از جـواب وامانـد و پریشان گشـت؛ پس ابن خالـویه گفت: «بعیر در آیـهٔ «لمن جاء به حِمْـلُ بَعیرٍ»، حمار (الاغ) است، چون یعقوب و برادرانِ یوسف (ع) در سرزمین کنعان بوده‌اند و در آن‌جا شتر نبوده است. آنها بر روی الاغ بارهای خویش را حمل می‌کرده‌اند، چنـان که خداوند می‌فرماید: «و لِمَن جاء به حِمـلُ بعیر». مقاتـل بن سلیمان هـم در تفسیر آن، چنین مطلبـی را گفته است. نیـز در زبور داوود (ع) [مزامیر]، هر چهارپـایی که بار بَرَد، «بعیر» یاد شده است. در حدیـث جابر هم آمده است: «پیامبر ﷺ در شب «بعیر» برای من بیسـت و پنج بار، آمرزش طلبید.» «شب بعیر»، شبی است که پیامبر ﷺ در آن، از جابر، شترش را به هنگام سفر، خریداری کرد»[5].

1- beîr.

۲ـ نك: عهد قدیم، سفر پیدایش، باب ۴۵، آیهٔ ۱۷: «پس فرعون به یوسف گفت: به برادران خودبگو که *الاغهای*خود را باز نموده، به کنعان بروند».

3- Sitzungoberichte der Wiener Akademie Philos- hist. Klasse, Vol. IX, P.522. Sqq.

4 - Horovitz, ***Jewish proper Names***, PP. 54- 55.

۵ـ [نك: ترمذی، *صحیح السنن*، چاپ البانی، ج ۳، ص ۲۳۸. نیز: ابن اثیر، *النهایه*، ج ۱، ص ۱۴۰، زیر «بعر». (و)].

مقاتل بـن سلیمان (درگذشته در اواخر قرن دوم هجـری [حدود ۱۵۰ هـ.ق]تفسیری از قرآن نوشته است که نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا، موجود است.[۱] در این تفسیر آمده است که کلمهٔ «بعیر» در قرآن به معنای «حمار» می‌باشد. نیز ابن منظور در *لسان العرب* بیتی را از یکی از راهزنانِ مشهور بادیه، در روزگار عثمان بن عفـان (۲۳ـ۳۶ هـ. ق)به نام یزیدبن صقیل عقیلی ذکر می‌کند که در آن «اَباعیر» (جمع بعیر) را به کار بـرده است. همهٔ این نمونه‌ها تأکید دارند که کلمهٔ «بعیر» عربی است و پیش از اسلام وجـود داشته و به معنای شتر یا الاغ رواج داشته است. بنابراین، ادعای وام‌گیریِ پیامبر ﷺ از سفر پیدایش، چه سودی در بر دارد؟

بهیمة: کلمهٔ «بهیمة» (۶) در آیات زیر آمده است:

...أُحِلَّتْ لَكُم بهيمةُ الأنعام...[۲]؛ **... على ما رَزَقَهم مِـن بَهيمة الأنعام...**[۳]، **...لِيَذْكُروا اسْمَ اللهِ علىٰ ما رَزَقَهم مِن بَهيمةِ الأنْعام....**[۴]

هرویتس در کتاب *نامهای خاص یهودی*... می گوید: «این کلمه از کلمهٔ عبریِ [بیهیما][5] مشتق شده است.» وی در ادامـه می‌افزاید: «این کلمه، بـه ظاهر، در شعر جاهلی بـه کار نرفته است.»[۶]

با بیان نکات زیر، به ردّ این ادّعا خواهیم پرداخت.

۱ـ همیشـه در قرآن، کلمهٔ «بهیمـه» با کلمهٔ «اَنعام» همـراه است [بهيمة الأنعـام]. اگر «بهیمه» مشتق از «بیهیما»ی عبری باشد ـ که بـه معنای «اَنعام = چهارپایان» است لازم می‌آید کلمهٔ بهیمه، بی‌آن که فایده‌ای را دربر داشته بـاشد، در قرآن تکرار شده باشد. حقیقت آن است که مراد از کلمـهٔ «بهیمه» در قرآن، به معنای جانـوری است که رنگی یکدسـت دارد و رنگهایی دیگر در آن وجود نـدارد. ممکن است این رنگ، سفیـد یا سیاه باشـد، امّا اغلب، این کلمـه بر

۱ـ[این تفسیـر در ۵ جلد به خامـهٔ دکتر عبدالله محمود شحاتـه، چاپ شده است. جلـد پنجم این چاپ، پـژوهش در بارهٔ مقاتل و نگرشهای تفسیری او پرداخته است. (و).].

۲ـ مائده (۵)، بخشی از آیهٔ ۱: «... برای شما [گوشت] *چهارپایان* حلال گردیده، ... .»

۳ـ حج (۲۲)، بخشی از آیهٔ ۲۸: «... بر *دامهای زبان بسته‌ای* که روزی آنان کرده است.»

۴ـ همان، بخشی از آیهٔ ۳۴: «... تا نام خدا را بر *دامهای زبان‌بسته‌ای* که روزی آنها گردانیده، یاد کنند.»

5- Bêhemâ.

6- Horovitz, **Jewish proper Names**…,P.43.

حیوانِ سیاه رنگ، اطلاق می‌شود.[1] گاهی نیز به طور مجازی به معنای «ناب و خالص» می‌باشد، چنان که در برخی از احادیث، بنا به نقلِ *لسان‌العرب*، آمده است.

۲ـ فرض کنیم، این کلمه در شعر جاهلی نیامده باشد ـ هر چند هرویتس این مطلب را قاطعانه بیان نکرده است ـ ؛ امّا شاید فرهنگ فیشر[2]، فرصت پژوهش در این باره را به ما بدهد، اگر چه به علت خودخواهی و نادانیِ اعضای فرهنگستان زبان عربی در قاهره، این فرهنگ منتشر نشد. به هر حال، مهم آن است که این کلمه، چندین بار در احادیث نبوی به معنای «صاف، ناب و یك رنگ» آمده است؛ به عبارت دیگر، این کلمه همیشه به عنوان صفت به کار رفته است نه موصوف.

سوره: کلمهٔ «سوره» (۷) در آیات زیر آمده است:

الف) یَحْذَرُ المُنافِقونَ اَنْ تُنَزَّلَ علیهم سورةٌ تُنَبِّئُهُمْ بما فی قلوبهم....[3]

ب) وَ اِذا اُنْزِلَتْ سورةٌ....[4]

ج) و اِذا ما اُنْزِلَت سورةٌ فَمِنْهم مَن یَقولُ اَیُّکُم زادَتْه هٰذه ایمانًا ....[5]

د) و اذا ما اُنْزِلَت سورةٌ نَظَرَ بعضُهم الی بعضٍ ....[6]

هـ) سورةٌ اَنْزَلْناها و فَرَضْناها ....[7]

و) وَ یقولُ الذین اٰمَنوا لولا نُزِّلَتْ سورةٌ فاذا اُنْزِلَتْ سورةٌ....[8]

۱ـ نك: محمدبن منظور افریقی، *لسان‌العرب*، زیر مادهٔ «بهم».

2- Fischer.

۳ـ توبه (۹)، بخشی از آیهٔ ۶۴: «منافقان بیم دارند از این که [مبادا] سوره‌ای دربارهٔ آنان نازل شود که ایشان را از آنچه در دلهایشان هست، خبر دهد.»

۴ـ همان، بخشی از آیهٔ ۸۶: «و چون سوره‌ای نازل شود.... .»

۵ـ همان، بخشی از آیهٔ ۱۲۴: «و چون سوره‌ای نازل شود، از میان آنان کسی است که می‌گوید: «این [سوره] ایمان کدام یك از شما را افزود؟... .»

۶ـ همان، بخشی از آیهٔ ۱۲۷: «و چون سوره‌ای نازل شود، بعضی از آنان به بعضی دیگر نگاه می‌کنند... .»

۷ـ نور (۲۴)، بخشی از آیهٔ ۱: «[این] سوره‌ای است که آن را نازل و آن را فرض گردانیدیم... .»

۸ـ محمد (۴۷)، بخشی از آیهٔ ۲۰: «وکسانی که ایمان آورده‌اند می‌گویند: «چرا سوره‌ای [دربارهٔ جهاد] نازل نمی‌شود؟» امّا چون سوره‌ای ... نازل شد...».

نولدکه، نخستین کسی بود که در کتاب *تاریخ قرآن*، ادعا کرد که کلمهٔ «سوره» از کلمهٔ عبریِ شورا[1]، مشتق است که به معنای «خط، صف، ترتیب، سطر» می‌باشد و هرگز به معنای «بخشی از کتاب» نیامده است[2]؛ امّا بی‌مقدمه بگوییم که فرضیهٔ نولدکه، نادرست است.

هرشفلد فرضیهٔ دیگری را در کتاب *پژوهشهای نوین*... پیشنهاد می‌کند که طبق آن، کلمهٔ «سوره» قرائتی نادرست و تحریف شده از کلمهٔ آرامیِ «سیدرا»[3]ست[4]. با وجود این، پس از او هرویتس، به طور مفصل، این فرضیه را رد می‌کند و می‌گوید، نمی‌توان این فرضیه را جدی گرفت. با این همه، لغت‌شناسانِ عرب هم در ریشهٔ کلمهٔ «سوره» اتفاق‌نظر ندارند: برخی آن را مشتق از «سورةُ المَبْنیٰ» یعنی *دیوار*، می‌دانند. برخی می‌گویند ریشهٔ آن، «سُؤْر» است به معنای ماندهٔ چیزی؛ عده‌ای هم معتقدند کلمهٔ «سوره» به معنای «منزلت وجایگاهِ بالا»ست. با این حال، این تفسیرها، قانع‌کننده نیست و مشکل همچنان ـ چه برای خاورشناسان و چه برای لغت‌شناسان گذشتهٔ عرب ـ قابل طرح است.

مَثانی: کلمهٔ «مَثانی» (۸) در آیات زیر آمده است:

الف) و لَقَدْ آتَیْناكَ سَبْعًا مِنَ المَثانی و القرآنَ العظیمَ.[5]

ب) اللهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الحَدیثِ کتاباً مُتَشابهًا مَثانِیَ تَقْشَعِرُّ منه جُلودُ الذین یَخْشَوْنَ رَبَّهم.... [6]

مولر در کتاب *پیامبران و جنبه‌های راستین آنها* چنین ادعا می‌کند که مراد از کلمهٔ «مثانی» اساطیر است و در نتیجه «سبعاً من المثانی» به معنای اساطیر هفتگانه (موسا، ابراهیم، نوح، صالح، لوط و شُعَیب) می‌باشد.[7] امّا مولر، فراموش کرده است که قرآن دربردارندهٔ داستانهایِ دیگر پیامبران نیز می‌باشد، بنابراین چرا داستانهای قرآن را در این چند پیامبر، منحصر کرده

1- Shûrâ.

2- Noldeke; *Geschichte de Qorans*, P. 24. (Neue Beitrage, p. 26.).

3- Sidrâ.

4- Hirschfeld; *New Researches*..., Note 6, P. 113.

۵ـ حِجر (۱۵)، آیهٔ ۸۷: «و به راستی، به تو سبع المثانی (سوره فاتحه) و قرآن بزرگ را عطا کردیم»

۶ـ زمر (۳۹)، بخشی از آیهٔ ۲۳: «خدا زیباترین سخن را (به صورت) کتابی متشابه، متضمن وعده و وعید، نازل کرده است. آنان که از پروردگارشان می‌هراسند، پوست بدنشان از آن به لرزه می‌افتد.... »

7- Mueller: *Die Prophten und ihre ursprunglischen form*, Vol 1, PP. 42- 46.

است؟ از همین رو ، نولدکه در ویرایش دومِ کتاب *تاریخ قرآن* به این رأی اعتـراض کرده و آرای رایج مفسّـرانِ مسلمان را مبنی بر ایـن که «السبع المثـانی» همان آیـات هفتگانهٔ سورهٔ فـاتحه می‌باشد، پذیرفته است. [1]

گیگر تـرجیح داده است، اصلِ کلمـهٔ «مثانی» را در واژهٔ آرامیِ «مَثْنـی‌ثا» [2] که به معنای سنت یا عُرف مـی‌باشد، بررسی کند؛ امّـا این رأی هم چیزی در ارتباط با تفسیـر عبارت «السبع المثانی» نمی‌افـزاید، جز این که دوباره همچـون رأی مولر آن را نپذیریم. مفسـران عرب هم به نوبهٔ خود، در معنا و اشتقاق واژهٔ «مثانی» اتفاق نظر ندارند. ابن منظور در *لسان العرب*، خلاصهٔ مطلب را چنین آورده است: «مثـانی» در قرآن، مواردی است که تکرار شده‌انـد. نیز گفته شده، مثانی، همان سورهٔ فاتحه می‌باشد که هفت آیه دارد و به این دلیل، مثانی، نامیده شده که در هر رکعتِ نماز، تکـرار می‌شود. رأی دیگر آن است که مثـانی، سوره‌های میان بقـره و برائت است [آل عمران، نساء، مائده، انعام، اعراف، انفال]. رأی دیگر ایـن که سوره‌های زیرِ دویست آیه، مثانی است. ابن برّی می گـوید: «سوره‌های پس از مِئین [3]، مثانی است.». نیـز گفته شده است تمام قرآن، مثانی است. دلیل این ادعا شعر حسان‌بن ثابت است:

مَـنْ لِلْقَــوافـی بَعْـدَ حَسّــانَ و ابْنِـهِ　　　و مَنْ لِلْمثـانی بعدَ زَیْـدِ بنِ ثـابتِ؟ [4]

ابوعُبید می گوید: «مثانی»، در کتاب خداوند، نام سه چیز است:

۱ـ قرآن؛ چنان که خداوند آن را در آیهٔ **اللهُ اَنْزَلَ اَحْسَنَ الْحدیثِ کتابًا متشابهًا مَثانی**، مثانی، دانسته است.

۲ـ سورهٔ فاتحه؛ چنان که خداوند در آیهٔ **و لقد آتَیْناكَ سَبْعًا مِن المثانی و القرآنَ العظیم**، آن را

1- Noldeke: ***Geschichte de Qorans***, (Neue Beitrage), P. 261.

2- Mathni tha.

۳ـ [سوره‌های «مئیـن» ، سوره‌هایی است که کم و بیش، ۱۰۰ آیـه دارند: یونس، هود، یوسف، حجر، نحل، کهف، إسراء، انبیاء، طه، مؤمنون، شعراء و صافّات. (و).].

۴ـ پس از حسّان و پسرش [عبدالرحمان] قافیه‌ها، و بعد از زیدبن ثابت، قرآن، از آنِ که خواهد بود؟ [حسان، بدین چامه به دودمان خویش، بنونجار، می‌بالد که دو تن از ایشان، حسان و زیـدبن ثابت، چامه‌سرایی و قرآن فهمی را به خود، ویژه گردانیده‌اند. نك: حسان بن ثابت انصاری، دیوان، چاپ یوسف عید، ص ۷۳ـ (و).].

مثانی نام نهاده است.

۳ـ قرآن، نیز بدان جهت «مثانی» نامیده شده که اخبار و داستانها در آن، تکرار شده است. نیز تمام قرآن از آن جهت «مثانی» نامیده شد که آیهٔ رحمت و عذاب با هم آمده‌اند».[1]

هاینریش اشپایر

اشپایر، شاگرد هرویتس بوده و مسؤولیّتِ کامل کردنِ پژوهشهای استادش را برعهده داشته است. وی پژوهشی گسترده با بیش از ۹۰۵ صفحه با نام ***داستانهای کتاب مقدس در قرآن*** انجام داد [که در سال ۱۹۳۱ میلادی منتشر و در سال ۱۹۶۱ میلادی، چاپ مجدّد گردید]. وی در این پژوهش بیان می‌دارد که از اصلِ یهودیِ داستانهای پیامبران در قرآن پرده برداشته است. کتاب وی به چند فصل تقسیم شده است که به این موضوعها پرداخته است: آغاز آفرینش، آدم، فرزندان آدم، نوح، داستان بنای برج بابل، ابراهیم، یوسف، موسا، پیامبران پس از طالوت، داوود و سلیمان، انجیل نگاران گذشته، پیامبران، تمثیل در قرآن، قطعه‌ها و اشاره‌های مخصوص به انجیل، تلمود و....

از آن جا که در این مجال جز موضوع اخیرِ این کتاب برای ما مهم نیست، بحث و مناقشه را پیرامون آن، متمرکز خواهیم کرد. به زودی ادعاهای دروغین و گزافه‌گوییِ اشپایر و ضعف بینش او، همچون هرویتس، به طور کامل، آشکار خواهد شد.

مَثَل به دو باغ

در سورهٔ کهف، از آیهٔ ۳۲ تا ۴۳[2]، به دو باغ، مثل زده شده است. اشپایر تأکید می‌کند

۱ـ محمد بن منظور افریقی: *لسان العرب*، ج ۱۴، ص ۱۱۹، زیر مادهٔ «ثنی».

۲ـ ترجمهٔ این آیات به صورت زیر است: «و برای آنان، آن دو مرد را مَثَل بزن که به یکی از آنها دو باغ انگور دادیم و پیرامون آن دو [باغ] را با درختان خرما پوشاندیم و میان آن دو را کشتزاری قرار دادیم (۳۲). هر یك از این دو باغ محصول خود را [به موقع] می‌داد و از [صاحبش] چیزی دریغ نمی‌ورزید و میان آن دو [باغ] نهری روان کرده بودیم (۳۳) و برای او میوهٔ فراوان بود. پس به رفیقش ـ در حالی که با او گفت و گو می‌کرد ـ گفت: «مال من از تو بیشتر است و از حیث افراد از تو نیرومندترم.» (۳۴) و در حالی که او به خویشتن ستمکار بود، داخل باغ شد [و] گفت: «گمان
←

که به اصل این تمثیل، در بخشی از کتاب تلمود، مربوط به سفر لاویان، سومین سفر از عهد قدیم، دست یافته است. در این جا، ثابت خواهیم کرد که رابطه‌ای میان این متن قرآنی و متنِ میدراش مذکور [متن تفسیری کتاب مقدس] وجود ندارد. چکیده‌ای از این متن را، از ترجمهٔ انگلیسیِ آن، می‌آوریم: «رَبّین [خاخام] عِزریا، جودا، فرزندِ سیسمون، گفت: 'مقایسهٔ این با آن پادشاهی که باغی را در تملک داشت، ممکن است؛ باغی که از میانِ آن، انبوهی از درختان انجیر وانگور و انار و سیب می‌گذرد. وی این باغ را به شخصی اجاره داد و خود کوچ کرد. پس از مدتی، پادشاه برگشت تا باغش را ببیند و از میوه‌هایش شاد گردد، ولی آن را پوشیده از خار یافت...؛ تبری خواست تا همهٔ خار وخاشاك را ازمیان ببرد، ناگهان، در این میان، گل‌سرخی را یافت و آن را بویید و آرام گرفت. پادشاه گفت: 'باغ به برکت این گل نجات خواهد یافت، همچنان که تماسِ جهان به برکتِ تورات، نجات خواهد یافت.'

«پس از ۲۶ نسل، قدیّس به جهانش نگریست تا میوه‌ها و بارهای آن را ببیند؛ امّا تنها آب را بر روی آب یافت؛ کوه «اینوش»[1] را سراسر از آب یافت و کوه «طوفان» پر از آب بود و کوه «شتات» هم پر از آب. پس تبری خواست تا آن را از میان بردارد، چنان که گفته شده است: پروردگار، بر کوه طوفان، جلوس کرده و به عنوان پادشاه، برای همیشه می‌نشیند'. در این میان،

نمی‌کنم این نعمت هرگززوال پذیرد.» (۳۵) و گمان نمی‌کنم که رستاخیز برپا شود و اگر هم به سوی پروردگارم بازگردانده شوم قطعاً بهتر از این را در بازگشت، خواهم یافت.» (۳۶) رفیقش ـ در حالی که با او گفت و گو می‌کرد ـ به او گفت: «آیا به آن کسی که تو را از خاك، سپس از نطفه آفرید، آن گاه تو را [به صورت] مردی درآورد، کافر شدی؟» (۳۷) امّا من [می‌گویم:] اوست خدا، پروردگار من، و هیچ کس را با پروردگارم شریك نمی‌سازم (۳۸) و چون داخل باغت شدی، چرا نگفتی: ما شاءالله، نیرویی جز به [قدرت] خدا نیست. اگر مرا از حیث مال و فرزند، کمتر از خود می‌بینی (۳۹) امید است که پروردگارم بهتر از باغ تو به من عطا فرماید و بر آن [باغ تو] آفتی از آسمان بفرستد تا به زمینی هموار و لغزنده تبدیل گردد؛ (۴۰) یا آب آن [در زمین] فروکش کند تا هرگز نتوانی آن را به دست آوری (۴۱) [تا به او رسید آنچه باید برسد] و [آفت آسمانی] میوه‌هایش را فروگرفت پس برای [از کف دادن] آنچه در آن [باغ] هزینه کرده بود، دستهایش را برهم می‌زد در حالی که داربستهای آن فرو ریخته بود. و [به حسرت] می‌گفت: «ای کاش هیچ کس را شریك پروردگارم نمی‌ساختم (۴۲) و او را در برابر خدا، گروهی نبود تا یاری‌اش کنند و توانی نداشت که خود را یاری کند. (۴۳).

1- Enosh.

گل سرخی را دید... اسراییل آن را برداشت و بویید. پس قوانین و دستورات دهگانه، به او داده شد و چون [بنی‌اسراییل] گفتند: 'هر چه خداوند فرموده است، انجام خواهیم داد'[۱]، آرام گرفت. پس پروردگار در پاسخ گفت: 'باغ نجات خواهد یافت؛ و به خاطر تورات و اسراییل، جهان نجات خواهد یافت،»[۲].

از خلال این متن، به طور کامل، پیداست که هیچ ارتباطی میان آن و تمثیل قرآنی ـ چه از حیث بیان و حتی از حیث حکمتی که مطرح می‌کند ـ وجود ندارد. تنها وجه مشترکِ میان این دو متن، کلمهٔ «باغ» است. نابخردانه خواهد بود اگر آدمی بر این باور باشد که محمد ﷺ از متنی الهام گرفته است که تأکید دارد: «نجاتِ جهان به برکتِ تورات و اسراییل، محقق خواهد شد». متنِ قرآنی، بر اندیشهٔ اعتماد و تکیهٔ نامحدودِ شخصِ مؤمن به قدرتِ الهی تأکید دارد و به تواضع و تسلیم نسبت به ارادهٔ خداوند فرامی‌خواند؛ در حالی که متنِ میدراش به عظمت ملّت اسراییل فراخوانده و مدّعی است که اسراییل است که ملتهای جهان را نجات خواهد بخشید. چه پریش‌اندیشی‌ای، اشپایر را به وجود شباهت میانِ این دومتن و بیان سرقت ادبیِ محمد ﷺ از متن یهودی، واداشته است؟ تمام آنچه می‌توان گفت، آن است که اشپایر همانند هرشفلد، از بیماری روانی رنج می‌برده است. از آن جا که اشپایر، در بررسیِ تمثیلهایِ قرآنی، روش بالا را پیش گرفته است[۳]، دیگر، در برابر این مسأله درنگ نخواهیم کرد و سخنانِ یاوه‌ای را که از او نقل کردیم، کافی است.

بوهل نیزبا بررسیِ انجیل لوقا، برای بیان ارتباط میان تمثیل قرآنیِ یاد شده با آن، خوش اقبالتر نبوده است! اکنون ببینیم، انجیل لوقا، که بوهل به آن اشاره کرده، چه می‌گوید؟: «سپس [عیسی] این داستان را برای ایشان بیان کرد: 'شخص ثروتمند از مزرعهٔ خود محصول فراوانی به دست آورد، به طوری که تمامِ انبارهایش پر شد، امّا هنوز مقدار زیادی غلّه باقی مانده بود. پس ازتفکر بسیار، بالاخره با خود گفت: انبارهایم را خراب می‌کنم و انبارهای بزرگتری می‌سازم تا

۱ـ عهد قدیم، سفر خروج، بابِ ۲۴، آیهٔ ۷.

2- *Midrash* Rabbah Leviticus, tr. Judah. J. Slotki. London, Soncino Press, 1951, PP. 293- 294.

3- C.F: Speyer, ***Die Bibilicen Erzahlung im Qoran***, PP 426- 438.

[داستانهای کتاب مقدس در قرآن، صص ۴۲۶ـ ۴۳۸].

جای کافی برای محصول خود داشته باشم. آن گاه به خود خواهم گفت: ای مرد خوشبخت! تو برای چندین سال، محصول فراوان ذخیره کرده‌ای. حالا دیگر راحت باش و به عیش و نوش بپرداز و خوش بگذران! اما خداوند به او فرمود: 'ای نادان! همین امشب جانت را خواهم گرفت. آن گاه اموالی که اندوخته‌ای، به چه کسی خواهد رسید'؟. بلی، نادان است هر که در این دنیا مال و ثروت جمع کند، امّا توشه‌ای برای آخرت نیندوزد' !»[1]

تمثیلِ انجیلِ [لوقا]، کلمهٔ باغ را هرگز نیاورده است. با این حال، محتوای آن در آیهٔ پایانیِ‌اش نهفته است، چه برای سود رسانی و نیکی به دیگران و انجام کارهای نیك، از بخل و انباشتنِ اموال، پرهیز می‌دهد. پیداست که دو متنِ قرآنی و انجیلِ [لوقا] به طور کامل، با هم متفاوتند؛ با این همه، پرسش حیرت‌آمیز همچنان باقی است: چرا هرشفلد، اشپایر، بوهل و امثال اینها، تلاش می‌ورزند تا شباهت و همگونی میان قرآن و دیگر متون را بیابند؟ آیا تصوّر می‌کنند با چنین یاوه‌هایی، می‌توانند کسی را فریب دهند.

برخی دیگر از نمونه‌هایِ غرقِ در افترا و تهمتِ اشپایر را ارائه می‌دهیم. او در جای دیگر از کتاب خود، بر ریشه‌های انجیلیِ آیه‌های **وَ ما یَسْتَوِی الْأَعْمیٰ وَ الْبَصیرُ (۱۹) وَ لَا الظُّلُماتُ وَ لَا النُّورُ (۲۰) وَ لَا الظِّلُّ وَ لَا الْحَرُورُ (۲۱) وَ ما یَسْتَوِی الْأَحْیاءُ وَ لَا الْأَمْواتُ... (۲۲)**[2]، تاکید می‌ورزد. وی بر این اعتقاد است که این آیات، برگرفته از نُه آیه از عهد قدیم و پنج آیه از عهد جدید است. وی کلمه‌ای از هر آیه از این آیاتِ متفاوتِ [کتاب مقدس] را کنار هم نهاده و با گردآوریِ آن، تأکید کرده است که اصل و منشأ آیات قرآنیِ بالا را یافته است. کاری که اشپایر انجام داده است، همچون کار کسی است که برای یافتن معنای جمله‌هایی که ادیبی در کتابش به کار برده، به یك فرهنگ لغات مراجعه می‌کند. امّا آیاتی که از تورات و انجیل به آنها اشاره شده است، چه می‌گویند؟ برخی از این آیات، به صورت زیر است:

ـ سفر پیدایش، باب ۸، آیهٔ ۲۲: «تا زمانی که جهان باقی است، کشت و زرع، سرما و گرما، زمستان و تابستان و روز و شب، همچنان برقرار خواهد بود.»

۱ـ عهد جدید، انجیل لوقا، باب ۱۲، آیه‌های ۱۶ تا ۲۲.

۲ـ فاطر (۳۵)، آیه‌های ۱۹ تا ۲۲: «و نابینا و بینا، یکسان نیستند (۱۹)، و نه تیرگیها و روشنایی (۲۰) و نه سایه و گرمای آفتاب (۲۱) و زندگان و مردگان یکسان نیستند... (۲۲).».

ـ سفر خروج، بـاب ۴، آیهٔ ۱۱: «خداوند فرمود: «کیست که زبـان به انسان داده است؟ گنگ و کر و بینا و نابینا را چه کسی آفریده است؟ آیا نه من که خداوند هستم؟»

ـ سفر مَزامیر، باب ۱۱۲، آیهٔ ۴: «برای کسی که درستکار و بخشنده، مهربان و نیکوکار است، حتی در تاریکیِ شب نیز، نور طلوع می‌کند.»

ـ سفـر مزامیر، باب ۱۱۵، آیـه‌های ۱۷ و ۱۸: «مردگان و آنـانی که بـه عالم خامـوشی می‌روند، خداوند را ستایش نمی‌کنند، امّا ما زندگان، خداوند را تا ابد ستایش خواهیم کرد.»

ـ سفر یـوئیل، باب ۲، آیهٔ ۳۱: «پیش از فـرارسیدنِ روز بزرگ و هولناکِ خـداوند، آفتابْ تاریك و ماهْ مانندِ خونِ سرخ خواهد شد.»

ـ سفـر اِشْعَیا، بـاب ۵، آیهٔ ۲۰: «وای بـر شما که خـوب را بد و بـد را خوب مـی‌دانید؛ تاریکی را روشنایی و روشنایی را تاریکی می‌خوانید.»

اشپایر، کلمـات پراکنده‌ای از این آیـات، مانند «تاریکـی، روشنایی، مردگـان، زندگان و...» را گرد آورده و بر این باور است که به اصل و ریشـهٔ آیه‌های نوزدهـم تا بیست و دومِ سورهٔ فاطر دست یافته است. شگفتا از این نادانی و اهانتِ دردناك نسبت به ساحت علم و دانش!

اشپایر بار دیگر، برای به دست آوردن اصل و منشأ آیهٔ ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً فیه شُرَکاءُ مُتَشاکِسُونَ و رَجُلاً سَلَمًا لِرَجُلٍ؛ هَلْ یَسْتَوِیانِ مَثَلاً. اَلْحَمْدُ لِلّهِ بَلْ اَکْثَرُهُمْ لاٰ یَعْلَمُونَ﴾[1] پیشنهاد می‌کند به میشنا، [رسالهٔ] ابوث [خاخام ناثان] (پدران) مراجعه کنیم. در قطعه‌ای از ابوث آمده: «... و ایشان را بدین سان مخاطب سخـن قرار داد: بکوچید و به دنبال راهی راست باشید کـه آدمی باید بر آن گام نهد... . پس «یوسنا» گفت: 'آن راه، دوستِ خوب است' و «یوشع» گفت: 'آن راه، همسایهٔ خوب است'... . پس به ایشان گفت: 'بکوچید و در جستجوی راه گمراهـی باشید که آدمی از آن باید دوری گزینند' پس یوسنا، در پـاسخش گفت: 'آن راه، همنشین بـد است؛ و یـوشع در جواب گفت: 'آن راه، همسایهٔ بد است'»[2].

۱ـ زُمر (۳۹)، آیهٔ ۲۹: «خدا مَثَلی زده است: مردی است که چند خواجهٔ ناسازگار در [مالکیت] او شرکت دارند [و هر یك او را به کاری می‌گمـارند] و مردی که تنها فرمانبر یـك مرد است؛ آیا این دو در مَثَل یکسـانـنـد؟ سپاس خدای را. [نه] بلکه بیشترشان نمی‌دانند.»

2- *Aboth de Rabbi nathan*, 11, 13, 14.

نمی‌دانیم اشپایز چگونه توانسته است وجه مشترکی میان این دو متن قرآنی و تلمودی بیابد؟ در این جا، مفهوم تمثیل قرآنی، آن است که انسانی را که چندین خدای مختلف و متضاد را می‌پرستد، نمی‌توان با کسی که تنها یك خدای قدرتمند را می‌پرستد، سنجید؛ چنان که بلاشر در ترجمهٔ قرآنِ خویش، اشاره کرده است. «هیچ رابطه‌ای میان این دو وجود ندارد»[1]. تمثیل قرآن، بیانگر تفاوت آشکار میان فرد مؤمن به خدای واحد و فرد مشرك است، امّا قطعهٔ مذکور در میشنا، تنها به جنبه‌ای اخلاقی پرداخته و هیچ ارتباطی به اصول دین، ندارد. پیداست که اشپایر، تمثیلِ قرآنی را نفهمیده است. چنین داوریی بر تمامِ آنچه اشپایر در صفحات ۴۲۶ تا ۴۳۸ کتابِ خود آورده، منطبق است.

خاتم النبیّین:

خاتم النبیین (۹)، عبارتی است که در سورهٔ احزاب آمده است: ما کانَ محمّدٌ اَبا اَحَدٍ مِنْ رِجالِکُم و لکِنْ رسولَ اللهِ و خاتَمَ النَّبِیّینَ... .[2] این عبارت از عباراتی است که مورد مناقشهٔ خاورشناسان است.

هرشفلد معتقد است که عبارتِ «خاتم‌النبیین»، از سفر حَجّی، برگرفته شده که در آن چنین آمده است: «امّا وقتی که این امور [امور یاد شده در آیات پیشین مانند لرزش آسمانها، زمین و...] واقع گردد، ای زَروبابل، خدمتگزار من، تو برای من، مانند نگین انگشتر [خاتم] خواهی بود، زیرا تو را برگزیده‌ام؛ این است آنچه خداوند قادر متعال می‌فرماید»[3]. هرشفلد می‌افزاید که کلمهٔ «خاتم» [مُهر]، در سِفر اول پادشاهان، آمده است: «ایزابل [همسر اخاب]، چند نامه به اسمِ اخابِ پادشاه نوشت و با مهر (سلطنتی)، آنها را مهر کرد»[4]. نیز در سفر پیدایش، خاتمِ [مهر] به عنوان گرویی است برای همبستری[5]؛ همچنین در سفر اَرمیا، به معنای

1- Blachere. ***trad. du Coran***, P. 492, (note),Paris, 1957.

۲ـ احزاب (۳۳)، بخشی از آیهٔ ۴۰: «محمد پدر هیچ یك از مردان شما نیست، ولی فرستادهٔ خدا و خاتم پیامبران است....»

۳ـ عهد قدیم، سفر حَجّی، باب ۲، آیهٔ ۲۳.

۴ـ عهد قدیم، سفر اول پادشاهان، باب ۲۱، آیهٔ ۸.

۵ ـ عهد قدیم، سفر پیدایش، باب ۳۸، آیهٔ ۱۸: «یهودا گفت: 'چه چیزی را گرو گذارم؟' زن جواب داد: ' مهر و عصایت ←

انگشتری است که از روی علاقه به آن، همواره در دست است؛[۱] این مفهوم، همان معنایی است که در سفر حَجّی آمده است؛ منظور از کلمهٔ «خاتم» آن است که خداوند به حجی گفته است: زر وبابل را به عنوان خدمتگزار، برگزیده است.

هرویتس در شرحِ عبارت «خاتم النبیین» در کتاب *پژوهشهای قرآنی* می گوید: «خاتم، به معنای مُهری است که درستی سند یا نوشته‌ای را تأکید می‌کند. از این رو، وظیفهٔ محمد، تنها تأکیدِ درستی و حقیقت وحیِ پیامبرانِ پیش از خود است، همانند یک سردفتردار در ادارهٔ ثبت اسناد و املاك!»[۲]. با این همه، می‌پرسیم که چگونه محمد ﷺ بر درستیِ نبوّتِ پیامبران مختلف و درستیِ کتابهای مقدس و متعارض و گاه تحریف شدهٔ آنها، تأکید می‌تواند کرد؟ بنابراین، نمی‌توان به این گفتهٔ هرویتس، توجه نمود.

تنها معنای قابل پذیرش و پذیرفته در زبان عربی آن است که کلمهٔ «خاتم» به معنایِ «پایان» است؛ «خاتِم» یا «خاتَم الْقَوْم»، یعنی «آخرین فرد قوم». خاتمِ هر چیز، یعنی پایان آن[۳]. «خاتم»، یکی از لقبهای محمد ﷺ است، بدین معنا که وی آخرین پیامبری است که برای بشریت فرستاده شده است. این معنا، از خلالِ آیه‌های اِنَّ الدّینَ عنداللهِ الاسلامُ[۴] یاوَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الإسْلامِ دیناًفَلَنْ یُقْبَلَ مِنه و هُوَ فی الآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرینَ[۵] پیداست. با توجه به این آیات، منطق حکم می‌کند که محمد ﷺ خود را تا هر زمان که اسلام ـ بنا به گفتهٔ خداوند ـ دین حق است، آخرین پیامبر به حساب آوَرَد، چنان که احادیث زیادی از زبانِ پیامبر ﷺ بر این مطلب تأکید

→

را[۴]. پس یهودا آنها را به او داد و با وی همبستر شد.... »

۱ـ عهد قدیم، سفر اَرمیا، باب ۲۲، آیهٔ ۲۴: «خداوند به یهویاکین، پسر یهویاقیم، پادشاه یهودا، چنین می‌فرماید: «تو حتی اگر انگشتر خاتم بر دست راستم بودی، تو را از انگشتم بیرون می‌آوردم و به دست کسانی می‌دادم که به خونت تشنه‌اند...»

2- Horovitz, **Koranisch Untersuchungen**, P. 53.

۳ـ محمدبن منظور افریقی: *لسان العرب*، زیر مادهٔ «ختم».

۴ـ آل عمران (۳)، بخشی از آیهٔ ۱۹: «در حقیقت، دین نزد خدا، همان اسلام است....»

۵ـ آل عمران (۳)، آیهٔ ۸۵: «و هر که جز اسلام، دینی [دیگر] جوید، هرگز از وی پذیرفته نشود، و وی در آخرت از زیانکاران است.»

دارند که خود را «آخرین پیامبر» خوانده است. ساخت معنایی مشترکِ این احادیث چنین است که پیامبر ﷺ فرمود: «مَثَل من و پیامبران پیشین، همـانند مردی است که خانه‌ای را به زیبایی و نیکویی ساخت، مگر آن که جای خشتی از آن را تهی گذارد. هنگامی که مردم از آن خانه دیدار می‌کردنـد و آن را با دیدهٔ اعجاب می‌نگریستنـد، می‌گفتند: کاش آن آجر هم نهـاده می‌شد!... پس منم آن آجر و مَنَم آخرین پیامبر»[1]. بنابراین، برای محمد ﷺ شکّی نبوده است که او آخرین پیامبرِ خداست و هرگز پس از او پیامبری نخواهد آمد، چون بنای پیامبری به او، کامل شد.

۱ـ نك: بخاری، صحیح، احادیث بخش مناقب، بـاب ۱۸؛ مسلم، صحیح، احادیث فضایـل، باب ۲۲؛ ابوداوود، سنن، احادیث بخش «فِتَن»؛ ترمذی، صحیح، احادیث بخش فتـن، شمارهٔ ۴۳؛ دارمی، سنن، مقدمه، حدیث ۸؛ ابن حنبل، مسند، ج ۲، صـص ۳۹۸ـ ۴۱۲؛ همـو، ج ۳، صفحـات ۷۹ و ۲۴۸؛ همو، ج ۴، صفحـات ۸۱، ۸۴، ۱۲۷ و ۱۲۸؛ همو، ج ۵، ص ۲۷۸.

یادداشتهای فصل دوم

۱ـ از ادّعاهای گزاف خاورشناسان در باب قـرآن و پیامبر ﷺ، آن است که قرآن و آورنده‌اش به نوعی وامدار دیگر کتـب آسمانی از جمله انجیل و تورات هستند. شکی نیسـت که انجیل و تورات از کتابهای آسمانی و از جانب خداوند است، ولی مراد قائلان این سخن آن نیست که پیام الهی در تمامی کتب آسمـانی و پیام پیامبـران در معنا و اصلِ رسـالت واحد اسـت؛ بلکه آنها از این رهگـذر در پی آن هستند که قرآن نکتهٔ تازه و بدیعی ندارد و هر چه دارد تکرار سخن گذشتگان است. در تطبیقهایی که در متن کتاب توسط دکتر بدوی صورت گرفته است، بـه خوبی نشان داده شده که هیچ شباهت ساختی و معنایی میان آیات قرآن و آیات انجیل ـ البته انجیل تحریف شده ـ وجود ندارد.

ناهمگونی و ناهمخوانیِ عبارات و آیات به گونه‌ای است که هر خواننده‌ای، سستیِ این ادّعاها را درمی‌یابد. علاوه بر این ، باید یادآور شد که وقتـی گفته می‌شود پیامبر ﷺ امّی است، یعنی این که به طور ضمنی تکذیب می‌شـود که پیامبر این کتاب آسمانی با هیچ کتابـی آشنا نبوده است. از طرفی، در قرآن آمده است که پیامبر ﷺ با هیچ کتابی و کاهنی در ارتباط نبوده و از خود هم چیزی به قرآن نیفزوده است: و ما کُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ کتابٍ وَ لا تَخُطُّهُ بِیَمینِكَ إذاً لَارْتَابَ المُبْطِلُونَ[1] .

پیامبر ﷺ به واسطهٔ معصوم بودن ـ هم در دریافـت پیام و هم در ابلاغ پیام ـ هیچ گونه لغزش و خطا و نسیانی از او صـادر نمی‌شد. امّا در عین حال، با این کـه عزیزترین و محبوبتریـن بندهٔ خداوند

۱ـ عنکبوت (۲۹)، آیهٔ ۴۸: «و تو هیچ کتـابی را پیش از این نمی‌خواندی و با دست [راست] خـود [کتابی] نمی‌نوشتی، و گرنه باطل‌اندیشان قطعاً به شك می‌افتادند.»

بود، خداوند در خطابی عتاب آلود به ایشان دربارهٔ تغییر در پیام چنین می‌فرماید: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ کریم(۴۰) وَ ما هُوَ بِقَوْلِ شاعِرٍ قلیلاً ما تُؤمنون (۴۱) وَ لاٰ بِقَوْلِ کاهِنٍ قلیلاً ما تَذَكَّرُونَ(۴۲) تنزیلٌ مِنْ رَبِّ العالمین (۴۳)وَ لَوْ تَقَوَّلَ بَعْضَ الأقاویل (۴۴) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (۴۵) ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الْوَتِينَ (۴۶).[۱]

۲ـ از ادّعاهای دیگر خاورشناسان در باب واژگان قرآنی، واژهٔ «حطّه» است که آن را به اصل عبری و توراتی ارجاع می‌دهند. این واژه، دوبار در قرآن کریم به ترتیب زیر آمده است: ۱ـ و اذ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً و ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّداً و قُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خطاياكُمْ و سَنزيدُ الْمُحْسنينَ.[۲] ۲ـ و إِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ وَ كُلُوا مِنها حَيْثُ شِئْتُمْ و قُولُوا حِطَّةٌ و ادْخُلُوا الْبَابَ سُجّداً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئاتِكُم سَنزِيدُ الْمُحسِنين.[۳]

«حطّه» بر وزن «فِعْله» از «حَطَّ الشيُ يُحطُّه» به معنای فروافکندن است.[۴]

در حدیث آمده است: «مَنِ ابتَلاه اللهُ ببلاءٍ فی جسدهِ فهو لَهُ حِطّةٌ»[۵]؛ یعنی هر آن کس را که خداوند به رنج و بلایی جسمانی دچار کند، آن بلا مایهٔ ریزش گناهان اوست.»

«حسن و قَتاده و بیشتر اهل علم برآنند که معنای این واژه [در آیات] ریزش گناهان است. یعنی دستور به آمرزش‌خواهی است. ابن عباس می‌گوید: «به آنها فرمان داده شد تا بگویند: و این امر حق است، از امام باقر (ع) روایت شده است که «نحن باب حِطَّتِكُمْ»[۶].

۱ـ حاقّه (۶۹)، آیات ۴۰ تا ۴۶: «قرآن قطعاً گفتار فرستاده‌ای بزرگوار است. و آن گفتار شاعری نیست [که] کمتر [به آن] ایمان دارید. و نه گفتار کاهنی [که] کمتر [از آن] پند می‌گیرید. [پیام] فرود آمده‌ای است از جانب پروردگار جهانیان، و اگر [او] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم».

۲ـ بقره (۲)، آیهٔ ۵۸: «و [نیز به یاد آرید] هنگامی را که گفتیم: بدین شهر درآیید و از هر کجای آن خواستید، فراوان بخورید، و سجده‌کنان از در [بزرگ] درآیید، و بگویید: [خداوندا] گناهان ما را بریز. تا خطاهای شما را ببخشاییم و [پاداش] نیکوکاران را خواهیم افزود.»

۳ـ اعراف (۷)، آیهٔ ۱۶۱: «و [یاد کن] هنگامی را که بدیشان گفته شد: در این شهر سکونت گزینید و از آن ــ هر جا که خواستید ـ بخورید و بگویید: [خداوندا] گناهان ما را فرو ریز. و سجده‌کنان از دروازهٔ [شهر] درآیید، تا گناهان شما را بر شما ببخشاییم [و] به زودی بر [أجر] نیکوکاران بیفزاییم.»

۴ـ فخرالدین طریحی: *مجمع البحرین*، تحقیق محمود عادل، نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم ۱۳۶۷، زیر مادهٔ «حطّه».

۵ـ همان.

۶ـ فضل بن حسن طبرسی: *مجمع البیان*، تصحیح و تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، دارالمعرفة، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۲۴۷.

آرتور جفری، «حطـه» را به معنای بخشایش آورده اسـت. او معتقد است هر دو آیـه‌ای که این واژه در آنها به کار رفته، متأخرند و چنان که از تفسیر بیضـاوی دربارهٔ آنها می‌توان دریافت، توضیح این واژه برای مفسّران به مثابهٔ معمّـایی بوده است. مفسـران به طور کلی هـم عقیده بودند کـه معنای واژه، «بخشایش» و «آمرزش» است و بسیاری از مراجع قدیم تصدیق به دخیل بودن آن کرده‌اند. وی آن را به نقل از *تاج العروس* نَبَطی و به نقل از سیوطی عبری می‌داند. با این همه، خـاستگاه واژه را همچنان به صورت معمایی رها می‌کند.[۱]

۳ـ آیـهٔ نور از آیاتـی است که خـداوند در آن بـه نور تشبیه شـده است. البته نـور در آیهٔ اللهُ نُورُ السَّمواتِ وَ الْأَرْضِ...[۲] به معنای هدایت کننده، روشن کننده و زینت‌بخش تفسیر شده است. امّا نور در قرآن به چند معنا به کار رفته است:

۱ـ قرآن مجید: ... و اتَّبَعُوا النّورَ الّذِی أنزَلَ مَعَهُ أُولئكَ هُمُ المُفْلِحونَ.[۳]

۲ـ ایمان: اللهُ وَلِیّ الّذینَ آمَنُوا یُخرِجُهُم مِنَ الظّلُماتِ إلَی النّورِ...[۴]

۳ـ هدایت الهی: أوَمَنْ كانَ مَیْتـاً فَأحیَیْناهُ و جَعَلْنا لَهُ نوراً یَمْشی بِهِ فی النّاسِ کَمَنْ مَثَلُهُ فِی الظُّلُماتِ لَیْسَ بِخارِجٍ مِنْها... .[۵]

۴ـ آیین اسلام: ... و یَأبَی اللهُ إلّاٰ أن یُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ کَرِهَ الکافِرُونَ.[۶]

۵ ـ شخص پیامبر ﷺ: وَ دَاعِیاً إلَی اللهِ بِـإذْنِهِ وَ سِرَاجاً مُنِیراً.[۷]

اما نور دارای ویژگیهای زیر است:

۱ـ زیباترین و لطیفترین موجودات در جهان ماده و سرچشمهٔ همهٔ زیباییها و لطافتهاست.

۱ـ آرتور جفری: واژگان دخیل در قرآن، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای، چاپ اول، ۱۳۷۲ هـ. ش. انتشارات توس، ص ۱۸۰.

۲ـ نور (۲۴)، بخشی از آیهٔ ۳۵: «خدا نور آسمانها و زمین است... .»

۳ـ اعراف (۷)، بخشی از آیهٔ ۱۵۷: «... [کسانی که] نوری را که با او نازل شده است پیروی کردند، همان رستگارانند.»

۴ـ بقره (۲)، بخشی از آیهٔ ۲۵۷: «خداوند سرور کسانی است که ایمان آورده‌اند. آنان را از تاریکیها به سوی روشنایی به در می‌برد... .»

۵ ـ انعام (۶)، بخشی از آیهٔ ۱۲۲: «آیا کسی که مرده [دل] بود و زنده‌اش گـردانیدیم و برای او نوری پدید آوردیم تا در پرتوِ آن، در میان مردم راه برود، چون کسی است که گویی گرفتار در تاریکیهاست و از آن بیرون آمدنی نیست؟... .»

۶ ـ توبه (۹)، بخشی از آیهٔ ۳۲: «... ولی خداوند نمی‌گذارد، تا نور خود را کامل کند، هر چند کافران را خوش نیاید.»

۷ـ احزاب (۳۳)، آیهٔ ۴۶: «و دعوت کننده به سوی خدا به فرمان او، و چراغی تابناک.»

۲ـ بالاترین سرعت را طبق آنچه در میان دانشمندان معروف است، در جهان ماده دارد.

۳ـ وسیلۀ تبیین اجسام و مشاهدۀ موجودات مختلفِ این جهان است و بدون آن چیزی را نمی‌توان دید؛ بنابراین هم ظاهر است و هم ظاهرکننده.

۴ـ نورِ آفتاب که مهمترین نور در دنیای ماست، رمز بقای موجودات زنده است.

۵ـ تمام رنگهایی که می‌بینیم نتیجۀ تابش نور آفتاب یا نورهای مشابه آن است و گرنه موجودات در تاریکیِ مطلق نوری ندارند.

۶ـ تمام انرژیهای موجود در محیطِ ما ـ به جز انرژی اتمی ـ همه از نور آفتاب سرچشمه می‌گیرند.

۷ـ نور آفتاب نابودکنندۀ انواع میکروبهاست.

حال اگر بخواهیم برای ذات پاك حق تشبیه و تمثیلی از موجودات حسی انتخاب کنیم، جز از واژۀ نور می‌توان استفاده کرد؟[1]

البته این را هم بیفزاییم، نور پاك کننده است و هر چند به محیط ناپاك می‌رود ولی آلوده نمی‌شود.

امّا به نظر میبدی: «النورُ فِی الحقیقةِ مٰا یُنَوِّرُ غیرَه؛ هر چه غیری را روشن نکند آن را نور نگویند. آفتاب نور است، ماه نور است، چراغ نور است نه به آن معنا که به نفس خود روشنند، لکن به آن معنا که منوِّر غیرند.[2] آیینه، آب و جوهر و امثال آن را نور نگویند اگر چه به ذات خود روشنند زیرا منوِّر غیرنیستند. چون حقیقت این معلوم گشت، بدان که «الله نور السموات و الارض» الله روشن کنندۀ آسمانها و زمینها بر مؤمنان و دوستان، مصوِّر اشباح و منوِّر ارواح؛ همۀ نورها از اوست و قوام همه بدوست، بعضی ظاهر و بعضی باطن». میبدی به تفکیك میان ظاهر و باطن می‌پردازد و می‌گوید: «ظاهر را گفت 'و جعلنا سراجاً وهّاجا'. باطن را گفت: 'أفَمَن شرح الله صَدْرَه لِلإسلامَ فَهُوَ عَلیٰ نورٍ من ربّه'».[3]

میبدی در تمثیل نور چنین آورده است: «مثل این نور همان است که مصطفی گفت: 'خلق اللهُ الخلقَ فی ظلمةٍ ثمّ رَشَّ علیهم مِنْ نوره'؛ عالمیان مشتی خاك بودند در ظلمت خود بمانده، در تاریکی نهاده، متحیّر شده، در غشاوۀ خلقیّت ناآگاه مانده، همی از آسمان ازلیّت باران انوار سرمدیّت باریدن

۱ـ جمعی از نویسندگان: *تفسیر نمونه*، اشرافِ ناصر مکارم شیرازی، ج ۱۴، ص ۴۷۰.

۲ـ همان.

۳ـ رشیدالدین ابوالفضل میبدی: *کشف الاسرار و عدّة الابرار*، ج ۶، ص ۵۴۲.

گرفت، خاك عَبْهَر گشت و سنگ گوهر گشت؛ رنگ آسمان زمین به قدوم قدم او دیگر گشت»[۱].

ملاصدرا در تعریف نور چنین آورده است: «نور عبارت است از: حقیقتی بسیط که به خودی خود و به ذات خود ظاهر و خویش تاب است و غیر خودرا ظاهر و نورانی می‌نماید. بنابراین چون آمیخته از اجزا و پاره‌ها نیست، آن را نه جنس است و نه فصل»[۲].

ایشان در باب قرائت آیهٔ نور چنین می‌گوید: «مستند قرائت بیشتر مفسّران و علمای زبان عرب، قرائت علی (ع) است که به صیغهٔ ماضی قرائت کرده‌اند: نَوَّرَ السمواتِ و الأرضِ. بنابراین با قرائت فعل ماضی چنین می‌شود: خداوند حق را منتشر و آن را در آسمانها و زمین گسترانید و یا دلهای اهل آسمانها و زمین را به نور حق روشن و نورانی فرمود»[۳].

همچنین، می‌افزاید: «بعید نیست که مقصود از نور، قرآن باشد؛ از آن جهت که حق را آشکار می‌نماید، چون حق نور است. قرآن هم همانند او نور است و آن را به چراغ مانند نموده؛ پس چراغ (مصباح) کلام الهی است و شیشه (قندیل زجاجی) دل عارف است که به انوار معانی و حقایق آن آشنا باشد. و چراغدان (مشکوة) سینهٔ او، و روغن (زیت) پی در پی رسیدن فیض و رحمت الهی است که از درخت پربارِ (شجرة مبارکهٔ) نبوّت حاصل گردیده است»[۴].

از قول ابن سینا چنین آورده است: «آیه بر مراتب نفس ناطقه در بالا رفتن و بَر شُدن به جهان ربوبی، نازل و فرود آمده است؛ پس «مشکوة» عبارت است از عقل هیولایی، زیرا در گوهر ذات، تاريك و ظلمانی و قابل پذیرش انوار عقلی برحسب اختلاف استعدادات از جهت نزدیکی و دوری به معدن نور هستند؛ و «قندیل» عبارت است از عقل بالْمَلَکة، زیرا در ذات خود شفاف و قابل پذیرش نور به تمام وجود و استعداد، همانند ستارهٔ درخشان است؛ و «درخت زیتون» عبارت است از فکر و نیروی تفکر و اندیشیدن؛ زیرا چنان آمادگی و استعدادی دارد که به ذات خود پس از حرکات بسیار و سختیهای بی‌شمار قابل پذیرشِ نور گردد، و مبارك و پربار بود، آن به جهت آن است که از آن (قوه اندیشیدن) پدید آمده که حدود اشیا و نتایج براهین حقیقی از آن به دست می‌آید. «نه شرقی و نه غربی» بودن آن از آن جهت است که فکر و اندیشه در معانی کلّی و مفهومات ذهنی و قضایای معقول جاری و روان است. پس نه از غربِ موجودات حسّی هیولایی است و نه از شرقِ عقول فعّال که به ذات خود

۱ـ همان، ص ۵۴۲.

۲ـ ملاصدرا: *تفسیر آیهٔ نور*، تصحیح و تعلیق محمد خواجوی، انتشارات مولی، ۱۳۶۲، ص ۲۴.

۳ـ همان، ص ۲۶.　۴ـ همان، ص ۲۷.

قائم و برپایند. روغن زیتون آن درخت از غایت تلألؤ روشنی دهد»[۱].

اکنون نگاهی به دیدگاه مفسّر کبیر قرآن، علامه طباطبایی می‌افکنیم تا دریافتهای ایشان از آیهٔ نور را متوجّه شویم. ایشان در ضمن شرح واژگان چنین می گوید: «کلمهٔ «مشکوة» بنا به قول راغب سوراخِ بن‌بستی است که در دیوار خانه می‌سازند تا اثاث خانه و از آن جمله، چراغ را در آن بگذارند و این غیر فانوس است. کلمهٔ «کوکب درّی» به معنای ستارهٔ پرنور است که در آسمان چند عدد انگشت‌شمار از آنها دیده می‌شود. کلمهٔ «ایقاد» [در یوقد من شجرة] به معنای روشن کردن چراغ یا آتش است و «زیت» به معنای روغنی است که از زیتون می گیرند. اما معنای نور «ظاهرٌ بنفسِهِ و مظهرُ غیرِه» می‌باشد.

«مَثَلُ نوره»: این آیهٔ شریفه، نور خدا را توصیف می‌کند و اگر کلمهٔ نور به ضمیر اضافه شده و فرمود «نور او» ـ با در نظر گرفتن این نکته که اضافه، اضافهٔ لامیّه است؛ یعنی نوری که مال اوست ـ خود دلیل بر این است که مرادْ وصفِ آن نور که خودِ خداست، نیست بلکه مرادْ وصف آن نوری است که خدا آن را افاضه می‌کند»[۲].

۳ـ ایّام الله

در تفاسیر قرآن کریم از «ایام الله»، تفاسیری کاملاً متفاوت از آنچه مرادِ خاورشناسان می‌باشد، صورت گرفته است. از قول حسن، قَتاده، مجاهد و سعیدبن جبیر چنین آمده است: منظور نعمتهای الهی است؛ ایام کنایه از نِعَم می‌باشد.[۳]

علامه طبرسی در ذیل آیه‌ای که از «ایام‌الله» آمده، چنین آورده است:

۱ـ به موسی (ع) امر کردیم که قوم خود را به یاد حوادث گذشته و بلاهایی که گریبانگیر امم پیشین شده است، بیفکند تا آنها بترسند.

۲ـ ابن‌عباس، ابی‌ابن‌کعب، حسن، مجاهد و قتاده: آنها را به یاد نعمتهای خداوند در سایرایام بیفکن.

۳ـ ابومسلم: منظور سنّتها و افعال خداوندی است که به صورت نعمت‌بخشی یا انتقام در میان بندگان وقوع یافته است. در حقیقت «ایام»، زمان وقوع سنن و افعال خداوند است.[۴]

---

۱ ـ همان، ص ۶۵. ۲ـ محمدحسین طباطبایی: *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲۹، ص ۱۷۵.

۳ـ ابوالفتوح رازی: *رَوْضِ الجِنان و رَوْحِ الجَنان*، ج ۱۱، ص ۲۴۹.

۴ـ فضل بن حسن طبرسی: *مجمع البیان*، ج ۳، ص ۴۰۳.

شیخ طـوسی ضمن نقل روایتِ حسن، مجاهـد، قتاده و سعیدبـن جبیر به نکتهٔ دیگـری چون نعمتهای خدا به قوم عاد و ثمود و دیگر امّتهای گمراه اشاره می‌کند.[1]

دیگران نیز با اندك تغییری در تفسیر، آن را به:

۱ـ روزهای الهی که در آن از امتهای پیشین انتقام گرفتـه است، ۲ـ سنن و افعال الهی نسبت به بندگان از طریق نعمت‌بخشی و انتقام، تفسیر کرده‌اند.[2] در میان مفسران گذشته سلطان محمد گنابادی مطابق مشـرب خود آن را تفسیری باطنـی نموده است. ایشان معتقـد است؛ «یوم» در عُرف بـه حوادثِ غریب رخ داده در آن اطلاق می‌شـود. پس «ایام‌الله» یعنی حوادثی که بر امّتهـای پیشین آمده است. در اخبار هم به نعمتهای الهی تفسیر شده است. این تفسیر از باب تشریف، به خداوند اضافه شده است؛ چون روز، نـا گزیـر منسوب بـه خداونـد است و شـرافت آن بـه نعمتهای خـداوند در آن اسـت. اما در حقیقت، «ایام‌الله» عبارت اسـت از مراتب آخرت و مقامات انسان از عالـم مثال، نفوس، قلب، روح، عقل و...[3]

در پایان، به دیدگاه مفسران معاصر از جمله علامه طباطبایی نگاهی می‌افکنیم. ایشان در ذیل این تـرکیب چنین آورده اسـت: «مراد از أیام، ایّـام مخصوصی اسـت و نسبت دادن ایّام مخصـوص به خداوند ـ با این که همهٔ روزها و همه موجودات از جانـب خداوند است ـ حتماً به خاطر حوادثی است که در آن روزهای ویژه رخ داده و امر خـدای تعالی را ظاهر نموده است که در دیگـر ایام چنین ظهوری رخ نداده است. پس به طور مسلّم، مقصود از «ایام‌الله» زمانهایی‌است که امر خداوند و آیاتِ وحدانیّت و سلطنت او ظـاهر شـده و یا ظـاهر مـی‌شود. مانـنـد روز مرگ کـه در آن روز سلطنت آخـرتی هـویدا می‌گردد و اسبـاب دنیوی از سببیّت و تأثیر مـی‌افتد و نیز ماننـد روز قیامت که هیچ کـس برای دیگری مالك چیزی نیست و برای کسـی کاری نمی‌تواند بکند و همهٔ این امور تنها بـه دست خداوند است؛ و یا مـانند ایّامی کـه قوم نوح و عاد و ثمـود در آن أیام به هلاکـت رسیده‌اند. چون ایـن‌گونه ایّام، ایّـامی هستند که قهر و غلبهٔ الهی در آن ظاهر گشته و عزّت خداوندی خودنمایی کرده است. ممکن است ایّامِ ظهور رحمت و نعمت الهی، جـز این ایام بوده باشد؛ البته آن ایامی کـه نعمتهای الهی، چنان ظهوری

۱ـ محمدبن حسن توسی: *التبیان*، ج ۶، ص ۲۷۴.

۲ـ حسین بن احمد الحسین عبدالعظیمی: *تفسیر اثنی‌عشری*، انتشارات میقات، چاپ اول، تهران ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۱۶.

۳ـ سلطان محمد گنابادی: *بیان السعاده فی مراتب العباده*، ج ۲، ص ۳۸۹.

یافته که دیگر ایـام به آن روشنی نبوده است؛ مانند روزی که حضرت نـوح (ع) و یارانش از کشتی بیرون آمدند و مشمول سـلام و برکات خداوندی شدنـد و یا روزی که ابراهیم (ع) از آتش نجـات یافت. این گونه ایام در حقیقت نسبتی بـه غیر خدا ندارند بلکه ایّام خدا و منسوب به اوینـد؛ چنان که ایّام امّتها و اقوام را به آنها نسبت داده که از جمله: ایام عرب مانند روز ذی‌قار، روز فَجار و روز بعاث می‌باشد»[۱].

صاحب *المیزان*، رأی برخـی از مفسران که «ایّـام» را به ایام ظهـور نعمتهای خداونـدی تفسیر نموده و آیات بعدی سوره را که دربارهٔ نعمتهای خداست، دلیل خـود برگرفته‌اند؛ و نیز مفسرانی که ایام مذکور را به ایام عذابهای خدا اختصاص داده‌اند، قابل اشکال می‌داند و معتقد است: «آنها راه درستی نرفته‌اند، چون سیاق کلام، بیانی است که عزّت خدا اقتضا دارد و مقتضای عزت، هم نعمت دادن است و هم عذاب کردن»[۲].

ایشان در پایان این بحث به روایتی که در تفسیر قمی آمده و در آن «ایام‌الله» را به یوم قائم (امام زمان (عج)، یوم موت و یـوم قیامت تقسیم کرده است، اشاره کرده و چنین می‌گـوید: «مراد این روایت هم انگشت گذاشتن روی بـرخی از مصادیق روشن «ایام‌الله» است نه این کـه منحصر به همان سه روز باشد»[۳].

۴ـ خَلاق

این واژه در آیات زیر به کار رفته است:

۱ـ ... مٰا لَهُ فِی الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ وَ لَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُم.... [۴]

۲ـ... فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلٰاق.[۵]

۳ـ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِاللهِ و أَيْمٰانِهِم ثَمَناً قَلِيلاً أُولٰئِكَ لاٰخَلاٰقَ لَهُمْ فِی الْأَخِرَةِ.... [۶]

۴ـ كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كانُوا أَشَدَّ مِنكُمْ قُوَّةً و اكْثَرَ أَمْوالاً فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخلاقِكُمْ كَمَا

۱ـ محمدحسین طباطبایی: *المیزان* ج ۲، ص ۲۱.

۲ـ همان. ۳ـ همان.

۴ـ بقره (۲)، بخشی از آیهٔ ۱۰۲: «... در آخرت بهره‌ای ندارد، وه که چه بد بود آنچه به جان خریدند.... »

۵ـ همان، آیهٔ ۲۰۰: «... و از مردم کسی است که می‌گوید: «پروردگارا، به ما، در همین دنیا عطا کن» و حال آن که برای او در آخرت نصیبی نیست.»

۶ـ آل عمران (۳)، بخشی از آیهٔ ۷۷: «کسانـی که پیمان خدا و سوگندهای خود را به بهای نـاچیزی می‌فروشند، آنان را در آخرت بهره‌ای نیست.... »

استَمْتَعَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِکُمْ بِخَلاقِهِم.... .[۱]

«خَلاق» بر وزن «سَلام»، به معنای نصیب است.[۲] در تفسیر *مجمع البیان* به معنای بهرهٔ خیر و نیك می‌باشد.[۳] در *جوامع الجامع* و *التبیان* به معنای نصیب و بهرهٔ خیر آمده است، ولی شیخ طوسی دو معنای دیگر را ذکر کرده که یکی به معنای «ما لَهُ مِنْ جهة» و دیگری به معنای «مالَه من دین» می‌باشد...[۴] در شعر امیة بن ابی‌الصلت هم به معنای بهرهٔ نیکو آمده است:

یَدْعونَ بالویْلِ فیها لاٰخَلاقَ لَهُم إلّا سرابیلَ من قطرٍ و اغلالِ

(یعنی در آخرت بهره‌ای نیکو ندارند).[۵]

تنها در *منهج الصادقین* به معنای خلاصی و نجات آمده است.[۶]

امّا به نظر جفری، این واژه به عنوان یك اصطلاح فنی به معنای بهره‌ای نیك که خداوند نصیب آدمی گردانیده، فقط در سوره‌های مدنی به کار رفته است. در سورهٔ توبه در اشاره به نصیب و بهرهٔ انسان در این جهان به کار رفته و در سورهٔ بقره و آل عمران در اشاره به بهرهٔ انسان در جهان دیگر.

جفری نیز رأی ثابتی را برنگرفته است؛ از طرفی می‌گوید اصطلاحی فنی است که اصل عربی ندارد، ولی کاربرد مَدنی واژه را به معنای بهره و نصیب می‌داند. وی دربارهٔ نظر هرویتس می‌گوید: «او گمان برده است که واژه، اصل و منشأ یهودی دارد»[۷].

۵ـ بَعیر

جوهری می‌گوید: «نسبت‌بعیر به إبل (شتر) مثل‌نسبت‌انسان است‌به ناس. گفته‌می‌شود برای جمل‌و ناقه به‌کارمی‌رود. جمع آن أَبْعِرَة، أَباعِر و بُعْران‌است. بدان‌جهت‌بَعیر گفته‌شده‌است، لِانّه یَبْعُر»[۸].

۱ـ توبه (۹)، بخشی از آیهٔ ۶۹: «[حالِ شما منافقان] چون کسانی است که پیش از شما بودند: آنان از شما نیرومندتر و دارای اموال و فرزندان بیشتر بودند. پس، از نصیب خویش [در دنیا] برخوردار شدند، و شما [هم] از نصیب خود برخوردار شدید، همان گونه که آنان که پیش از شما بودند از نصیب خویش برخوردار شدند... .»

۲ـ فخرالدین طریحی: *مجمع البحرین*، ج ۱، زیر مادهٔ خَلَق. ۳ـ فضل بن حسن طبرسی: *مجمع البیان*، ج ۱، ص ۱۷۰.

۴ـ محمدبن حسن طوسی: *التبیان*، ج ۱، ص ۳۷۰. ۵ـ همان.

۶ـ فیض کاشانی: *منهج الصادقین*، ج ۱، ص ۲۶۲.

۷ـ آرتور جفری: *واژگان دخیل در قرآن*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۱۹۷.

۸ـ فخرالدین طریحی: *مجمع البحرین*، ج ۱، زیرمادهٔ «بعیر».

این واژه، در قرآن، در دو جا آمده است:

۱ـ ... هٰذِهِ بِضاعَتُنا رُدَّتْ إِلَيْنا و نَميرُ أَهْلَنا و نَحْفَظُ أخانا و نَزْدادُ كَيْلَ بَعيرٍ ذٰلِكَ كَيْلٌ يَسيرٌ.[۱]

۲ـ قالُوا نَفْقِدُ صُواعَ المَلِكِ وَ لِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعيرٍ و أَنَا بِهِ زَعيمٌ[۲].

جفری آن را به معنای «شتر، شتر بالغ و کاملاً رشد یافته» آورده است. او نیز معتقد است که در سِفر پیدایش در داستان یوسف بعیر آمده است و بـه معنای گله و رمه به معنای عام؛ و سپس به معنای هر چهارپای اهلیِ باربَر است. به نظر او، درك این رابطـهٔ که واژهٔ «بعیر» در عربی چگونه به معنای شتر آمده است، آسـان می‌باشد؛ زیـرا در آن سرزمین چهارپـای بارکش عادی همـانا شتر است و بـه همین صفت نیز در شعر کهن عـربی یاد شده است.[۳] سیوطی از قـول فریابیّ و او به نقل از مجـاهد آن را به معنای حِمـار (الاغ) گرفته اسـت و از قول مقـاتل آورده است: انّ البعیـر كلّ ما يُحمَـلَ عليه. بـه زبان عبرانی هم می‌باشد.[۴]

۶ـ بهیمه

در آیات زیر آمده است:

۱ـ يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا أَوْفُوا بِالعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأنعام... .[۵]

۲ـ ... و يَذْكُرُوا اَسْمَ اللهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُوماتٍ عَلىٰ ما رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الأَنْعامِ... .[۶]

۳ـ ... لِيَذْكُرُوا اَسْمَ اللهِ عَلىٰ ما رَزَقهم مِنْ بهيمة الأنعام... .[۷]

۱ـ یوسف (۱۲)، بخشی از آیهٔ ۶۵: «... این سرمایهٔ ماست که بـه ما بازگردانیده شده است. قوت خانوادهٔ خود را فراهم، و برادرمان را نگهبانـی می‌کنیم، و [با بردن او] یك بـار شتر می‌افزاییم، و این [پیمانـهٔ اضافی نزد عزیز] پیمـانه‌ای ناچیز است.»

۲ـ همـان، آیهٔ ۷۲: «گفتند: جـام شاه را گم کـرده‌ایم، و برای هـر کس آن را بیـاورد یك بار شتـر خواهد بـود. و [متصدّی گفت:] من ضامن آنم.»

۳ـ آرتور جفری، *واژگان دخیل در قرآن*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۱۴۵.

۴ـ عبدالرحمان سیوطی: *الاتقان*، ج ۱، ص ۱۳۱.

۵ـ مـائده (۵)، بخشی از آیـهٔ ۱: «ای کسانـی که ایمان آورده‌ایـد، به قـراردادها [ی خود] وفـا کنید. بـرای شما [گـوشت] چارپایان حلال گردیده... .»

۶ـ حج (۲۲)، بخشی از آیهٔ ۲۸: «... و نـام خدا را در روزهای معلومی بر دامهای زبان‌بستـه‌ای که روزی آنان کرده است، ببرند... .»

۷ـ حج (۲۲) آیهٔ ۳۴: «... تا نام خدا را بر دامهای زبان‌بسته‌ای که روزی آنها گردانیده یاد کنند... .»

جمع بهیمه، «بهایم» و به معنای هر چارپای خشکی و دریاست؛ و به هر حیوانی که قوهٔ تمییز نداشته باشد، «بهیمه» گویند. «بهیمةُ الانعام»، یعنی شتر و گاو و بر مذکر و مؤنث یکسان دلالت دارد. از آن جهت بهیمه گفته شد که در نطق و فهم و عدم تشخیص نقصان دارند.[۱]

به معنای خالص و ناب هم آمده است. در حدیث «یَکْرَه الحریرُ المبْهَمُ للرجال» یعنی ابریشم خالص «فَرَسٌ بهیم»، یعنی اسبی که رنگش با رنگ دیگر آمیخته نشده است. به معنای گمنام هم آمده است. در روایت داریم «شیعتُنا البُهمْ»؛ شیعیان ما گمنام هستند.[۲]

جفری آن را به معنای مطلق حیوان و دام ترجمه کرده است. وی معتقد است که این واژه متأخر و فقط در آیات نزدیك به پایان دورهٔ مدنی آمده و تنها با احکام مربوط به گوشت حیوانات حلال و حرام گوشت به کار رفته است. جفری نیز مانند دیگر خاورشناسان سعی کرده است آن را به ریشهٔ یهودی برگرداند.[۳]

۷ـ سوره

سوره به بخشی از قرآن گفته می‌شود و اصطلاح شده است. این واژه با واژهٔ «سُور» به معنای دیوار و باروی شهر هم ارتباط دارد. چه از سور به معنای برج و باروی شهر باشد و چه به معنای رتبه؛ در هر حال سوره‌ها به منزلهٔ بخش مشخصی از قرآن یا منازل و مراتب آن می‌باشند.[۴]

جفری به نقل از راغب، سوره را معنای بارو و دیوار دور شهر، و به نقل از *المحیط* به معنای منزلی یکی از منازل یا مراحل نجومی می گیرد و در ادامه می گوید: سوره در قرآن، صرفاً در مورد قرآن به کار می‌رود. در پایان می گوید: محتمل‌ترین راه‌حل آن است که سوره از سریانی به معنای نوشته باشد. به این ترتیب، کاملاً با کاربرد قرآن و کتاب ـ که از قضا هر دو ریشه سریانی دارند ـ در کتاب مقدس مسلمانان مطابقت دارد.[۵]

۸ـ مثانی

این واژه در آیات زیر آمده است:

۱ـ فخرالدین طریحی: *مجمع البحرین*، ج ۱، زیر مادهٔ «بهم». ۲ـ همان.

۳ـ آرتور جفری، *واژگان دخیل در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، ص ۱۴۸.

۴ـ فخرالدین طریحی، *مجمع البحرین*، زیر مادهٔ سور.

۵ـ آرتور جفری، *واژگان دخیل در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، ص ۲۷۲.

۱ـ و لَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَ الْقُرآنِ العَظِيمَ.[۱]

۲ـ اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتاباً مُتشابِهاً مَثَانِي... .[۲]

این واژه از مادهٔ «ثنی» می‌باشد. «عموم مفسران آن را سورهٔ فاتحه می‌دانند، چون هفت آیت است و الفاظش مثنّا و مکرر. و یا مراد از آن هفت سورهٔ طولانی است: بقره، آل عمران، نساء، مائده، أنعام، اعراف، أنفال و توبه»[۳].

از امام علی (ع) نقل شده است که فرمودند: «من از پیامبر ﷺ شنیدم که فرمود: 'خداوند به من می‌گفت: 'ای محمد! ما به تو سبع‌المثانی و قرآن بزرگ عطا کردیم؛ که مراد سورهٔ فاتحه می‌باشد. و سورهٔ فاتحه شریف‌ترین گنج عرش خداوندی است و خداوند، محمد ﷺ را به واسطهٔ آن شرافت بخشید و هیچ یك از پیامبران در این امر با او شریك نیستند».

در روایت اهل بیت آمده است: «نحن المثانی الّتی أعطاها اللهُ نبیَّنا». معنای آن بنا به سخن شیخ صدوق آن است که ما کسانی هستیم که پیامبر ﷺ ما را هم‌سنگ قرآن قرار داده و به تمسّك به آن و ما سفارش فرموده است.[۴]

مرحوم علامهٔ طباطبایی در تفسیر این واژه چنین می گوید: «طبق روایات زیادی از پیامبر ﷺ و امامان معصوم (ع)، نباید به گفتهٔ برخی اعتنا کرد که گفته‌اند مراد هفت سورهٔ طولانی است، بلکه مراد از آن سورهٔ حمد است. برخی هم گفته‌اند مراد «حم» های هفتگانه است و برخی هم مراد از آن را هفت صحیفه‌ای می‌دانند که از آسمان بر انبیا نازل شده است. این اقوال نه دلیلی از کتاب خدا دارد و نه از سنّت.

«مثانی جمع مثنيّة (اسم مفعول) است از مادهٔ «ثنی»، که به معنای عطف و برگرداندن است. آیات قرآن را از این روی مثانی گویند که برخی مفسر برخی دیگر است و معنای دیگری را روشن می‌سازد. ممکن است مثانی را جمع «مثنّیٰ» یعنی مکرّر بگیریم که باز کنایه از آن است که برخی از

۱ـ حجر (۱۵)، آیهٔ ۸۷: «و به راستی به تو سبع المثانی[= سورهٔ فاتحه] و قرآن بزرگ را عطا کردیم.»

۲ـ زُمر (۳۹)، بخشی از آیهٔ ۲۳: «خدا زیباترین سخن را [به صورت] کتابی متشابه، متضمّن وعده و وعید، نازل کرده است... .»

۳ـ ابوالفتوح رازی: *روض الجنان و روح الجنان*، ج ۱۱، ص ۳۴۱.

۴ـ فخرالدین طریحی: *مجمع البحرین*، ج ۱، زیر مادهٔ «ثنی».

آیات قرآن برخی دیگر را بیان می‌کنند».[۱]

۹ـ خاتم النّبیّین

این ترکیب در آیهٔ زیر آمده است:

۱ـ مَا كَانَ مُحمّدٌ أبَا أحَدٍ مِنْ رجالِكُم وَ لكن رَسُولَ اللهِ و خاتَمَ النَّبِيّينَ وَ كانَ اللهُ بِكُلِّ شَيءٍ عَليماً.[۲]

خاتَم به فتح «تاء» قرائت عاصم است و بقیهٔ قاریان آن را به کسر «تاء» قرائت کرده‌اند و مشتق از «خَتْم» است. حسن می‌گوید: «خاتم کسی است کـه پیامبران به او ختم شده‌اند. خاتم النبیّین یعنی کسی که آخرین پیامبران است».[۳]

خاتَم به فتح تاء به معنای هر چیزی است که با آن چیزی را مُهر کنند. مانند طابَع و قالَب که به معنای چیزی است که بـا آن چیزی را طبع نموده و یا قالب زنند. مراد از خـاتم النبیینِ بودن آن جناب، این است که نبوّت به او ختم شده و پس از او دیگر نبوّتی نخواهد بود. از آن جا که رسول عبارت است از کسی که حامل رسالتی از خدای تعالی است و نبـیّ کسی است که حامل جز غیبی باشد و آن غیب عبارت است از دین و حقایق آن، لذا لازمهٔ این سخن آن است که وقتی نبوّتی پس از رسول خدا نباشد، رسالتی هم نخواهد بـود. چون رسالت خود یکی از اخبار و انبای غیبی است. وقتـی بنا باشد که إنبای غیب منقطع شود و دیگـر نبوّت و نبیّی نباشد، قهراً رسالتـی هم نخواهد بود. پس پیامبـر ﷺ هم خاتم النّبیّین است و هم خاتم الرُّسُل.[۴]

۱ـ محمدحسین طباطبایی: *المیزان*، ج ۱۲، ص ۲۸۰.

۲ـ احـزاب (۳۳)، آیهٔ ۴۰: «محمد پدر هیـچ یك از مردان شمـا نیست، ولی فـرستادهٔ خدا و خاتـم پیامبران اسـت. و خدا همواره بر هر چیزی داناست.»

۳ـ محمدبن حسن طوسی، *التبیان*، ج ۸، ص ۳۴۳.

۴ـ محمدحسین طباطبایی: *المیزان*، ج ۱۲، ص ۲۸۱.

فصل سوم

معنایِ واژهٔ «فُرقان»

توجه شماری از پژوهشگرانِ تاریخ و ادبیات عربیِ [مستعرب] متعرض به اسلام، به واژهٔ «فرقان» جلب شده و در ارجاعِ آن به اصل و ریشهٔ یهودی مسیحی تلاشهای جانفرسایی نموده‌اند. این واژه، در ۶ آیهٔ زیر، از قرآن آمده است:

۱ـ و إذْ آتَيْنا موسَى الكتابَ و الفرقانَ لَعَلَّكُم تَهْتَدونَ.[۱]

۲ـ شَهْرُ رَمَضانَ الَّذى أُنْزِلَ فيه القرآنُ هُدًى لِلنّاسِ وَ بَيِّناتٍ مِنَ الْهُدىٰ وَ الفُرقانِ... .[۲]

۳ـ ... وَ أنْزَلَ التَّوْراةَ و الإنْجيلَ. مِنْ قَبْلُ هُدًى للناسِ و أنْزَلَ الفُرْقانَ... .[۳]

۴ـ ...إنْ كُنتُم آمَنْتُم بِاللهِ و ما أنْزَلْنا على عَبْدِنا يَوْمَ الفُرْقانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعانَ... .[۴]

۵ـ وَ لَقَدْ آتَيْنا موسىٰ و هارونَ الفرقانَ و ضِياءً و ذِكْراً لِلْمُتَّقينَ.[۵]

۱ـ بقره (۲)، آیهٔ ۵۳: «و آن گاه موسی را کتاب و فرقان دادیم، شاید هدایت یابید.»

۲ـ همان، بخشی از آیهٔ ۱۸۵: «ماه رمضان، [همان ماه] است که در آن قرآن فرو فرستاده شده است، [کتابی] که مردم را راهبر و [متضمن] دلایل آشکار هدایت و [میزان] تشخیص حق از باطل است... .»

۳ـ آل عمران (۳)، بخشی از آیه‌های ۳ و ۴: «... تورات و انجیل را نازل کرد. پیش از آن برای رهنمود مردم فرو فرستاد و فرقان را نازل کرد... .»

۴ـ انفال (۸)، بخشی از آیهٔ ۴۱: «... اگر به خدا و آنچه بر بندهٔ خود در روز جداییِ [حق از باطل] ـ روزی که دوگروه با هم رو به رو شدند ـ نازل کردیم، ایمان آورده‌اید... .»

۵ـ انبیا (۲۱)، آیهٔ ۴۸: «و در حقیقت، به موسی و هارون، فرقان دادیم و [کتابشان] برای پرهیزگاران روشنایی و اندرزی است.»

۶ـ تَبارَكَ الَّذی نَزَّلَ الفُرْقانَ عَلیٰ عَبْده لِيَكُونَ لِلْعالَمينَ نَذيراً.[۱]

از میان خاورپژوهانی که به این واژه پرداخته‌اند، افراد زیر را می‌توان یاد کرد:

۱ـ آ. گیگر در کتاب *محمد، چه چیزهایی را از یهود برگرفته است؟*، ۱۹۰۲م، صفحهٔ ۹۹.[۲]

۲ـ هـ. هرشفلد در کتاب *پژوهشهای نوین در فهم و تفسیر قرآن*، ۱۹۰۲م، صفحهٔ ۶۸.[۳]

۳ـ ی. هرویتس در کتاب *پژوهشهای قرآنی* ۱۹۲۶ م، صفحه‌های ۷۶، ۷۷.[۴]

لازم به ذکر است که این سه خاورشناس، یهودی‌اند. هر سه بر این تصورند که واژهٔ «فرقان»، واژه‌ای است عربی شده از اصلِ عبریِ «پیرکی»[5]. مرگلیوث در *دائرة المعارف دین و اخلاق*،[۶] هم به این مطلب اشاره کرده است. او می‌گوید، ریشهٔ اصلیِ «فرقان» برگرفته از «پیرکی ابوث»[7] است. این عبارت که به معنای فصل آبا [شیوخ] است، به بخشی از میشنا اطلاق می‌شود که در آن، احکام دینی و اخلاقیِ حاکمان و بزرگانِ دین معبد یهودی، از زمان سیسمونِ عادل (حدود ۳۳۰ ق. م) تا پایانِ نگارش میشنا (۲۲۰ م) تدوین گشته است.[۸]

این متن از میشنا، از پنج فصل تشکیل شده است که فصلِ آخرِ آن، از حیثِ ساختار و مضمون [با دیگر فصلها] متفاوت است. نیز نویسندهٔ احکامِ موجود در این فصل، گمنام است در حالی که در چهار فصل دیگر، نامِ نویسندگان آن آمده است. «ظنّ غالب آن است که این بخشِ میشنا ـ آن گونه که پیداست ـ در کتابِ *نمازها و نیایشهای قدیم* بوده و به عنوانِ بخشی از آیینِ عشای ربّانیِ روز سَبَت (شنبه)، در خلال ماههای تابستان، از سوی یهودیان، انجام گرفته است.[۹] طبق این اطلاعات، به این نتیجه می‌رسیم که واژهٔ «فرقان»، به هیچ وجه، نمی‌تواند

۱ـ فرقان (۲۵)، آیهٔ ۱: «بزرگ [و خجسته] است کسی که بر بندهٔ خود، فرقان را نازل فرمود، تا برای جهانیان، هشدار دهنده‌ای باشد.»

2- A. Geiger, *Was hat Mohammead aus dem Judeutum au Fgenornmen*, 1902, P.99 sqq.

3- H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and exegesis of the Qoran*, 1902, P. 68.

4- J. Horovits, *Koranich Untersuchungen*, 1926, PP. 76- 77.

5- Pirké.

6- Encyclopedia of Religion and Ethics.

7- Pirké - Apoth.

8- Abraham Elmalch, *Nouvean dictionnaire complet hèbreu- francais*, Sv.

۹ـ *الموسوعة اليهودية*، ج ۱، صفحات ۸۱ و ۸۲، نیویورک ـ لندن، ۱۹۰۱ م.

منطبق با [واژهٔ «Peraqim» در] میشنا باشد زیرا:

۱ـ در میان نویسندگانِ این احکام که آشکارا ذکر شده‌اند، موسی و هارون، وجود ندارند. بنابراین چگونه می‌توان پنداشت که محمد ﷺ این متن را به موسی و هارون، نسبت داده باشد؟

۲ـ از محتوای این متن چنین استنباط می‌شود که به هیچ وجه، متنی مقدس نیست؛ درنتیجه نمی‌توان آن را مانند تورات یا انجیل، مقدّس شمرد تا چه رسد به قرآن!

۳ـ هرویتس، خود اعتراف می‌کند که واژهٔ «پیرکی»، گرچه بر آیات اول و پنجم، منطبق است، ولی با سه آیهٔ دیگر انطباق ندارد. بنابراین کسانی که ادعا می‌کنند و می‌پندارند واژهٔ «فرقان» به معنای «Pirke-Apot» است، قربانیانِ بی‌خردیِ کم‌نظیری هستند که خاستگاه آن، پیش‌فرضهایِ پذیرفته‌شده‌ای است که آنها را وامی‌دارد تا تصور کنند، نشانه‌ها و آثاری یهودی و یا عبری را از این گونه واژگان، دست یافته‌اند.

از طرف دیگر، می‌بینیم تعداد زیادی از پژوهشگرانِ تاریخ و فرهنگ عربی که مسیحی هستند، اصل و منشأ واژهٔ «فرقان» را تحلیل کرده‌اند، از جمله:

۱ـ نولدکه در کتابِ *مشارکتهای تازه در زبان‌شناسیِ سامی*، صفحهٔ ۱۰ به بعد، سال ۱۹۱۰ م.[1]

۲ـ لیدسبارسکی در مجلهٔ «Z.S» ، صفحهٔ ۹۰ تا ۹۲، سال ۱۹۲۲ م.[2]

۳ـ شوالی در مجلهٔ «ZDMG» ، صفحهٔ ۱۳۴ به بعد، سال ۱۸۹۸ م.[3]

۴ـ نولدکه ـ شوالی، در *تاریخ قرآن*، صفحهٔ ۳۴، یادداشتِ شمارهٔ (۱).[4]

۵ـ ونسینك، در *دائرة المعارف اسلام*، چاپ نخست، ذیل مدخل.[5]

1. Noldeke, *Neue Beitrage zur sem tischen sprachwisseuchafr*, 1910, P. 10 sq.

2. Lidsbarski, in *Z. S [Zeitschrift für Semitistik]*, 1922, PP. 90- 92.

3.Schwaly, in *ZDMG[Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft]* 1898,P. 134 sq.

4. Noldeke - Schwaly, *Geschichte des Qorans*, P. 34, n 1.

5. Wensinch, *Encyclopedia of Islam*, 1 re éd, Sv.

۶ـ بِل، در *سرچشمه و ریشه‌های اسلام در محیط مسیحیِ آن*، صفحهٔ ۱۱۸ تا ۱۲۵، ۱۹۲۶ م.[1]

۷ـ همو، در *درآمدی بر قرآن*، صفحهٔ ۲۲۵ تا ۲۲۹، ۱۹۳۸ م.[2]

۸ـ [آرتور جفری، در *واژگان دخیل در قرآن*، صفحهٔ ۲۲۵ تا ۲۲۹، سال ۱۹۵۳ م].[3]

همهٔ این خاورشناسان، در تفسیر کلمهٔ «فرقان» اتفاق‌نظر دارند که این کلمه، عربی‌شدهٔ کلمهٔ سریانیِ «فرقانا»[4] یا کلمهٔ یهودی ـ آرامیِ «فرقان»[5] است و منظور از آن «نجات دِهی»[6] [و رستگاری] به معنای مسیحیِ آن می‌باشد. با تکیه بر این تفسیر، بلاشر در ترجمهٔ فرانسویِ خود از قرآن، کلمهٔ «فرقان» را به «Slavation» [به معنای رستگاری و نجات] ترجمه کرده است؛ چنان که رودی پارِت، در ترجمهٔ خود از قرآن، واژهٔ «Rettung» را به عنوان ترجمهٔ کلمهٔ «فرقان» آورده[7] و در یادداشتی، نگاشته است که لفظ فرقان، مبهم است و به معنای کلمهٔ قرآن می‌باشد که در آیهٔ نخستِ سورهٔ فرقان، به صورت «فرقان» آمده است.

بِل در کتاب *درآمدی بر قرآن* که پس از مرگش منتشر شد ـ توضیحی را دربارهٔ واژهٔ «فرقان» ارائه کرده است که در آن، میانِ تفسیر اجماعیِ مفسّران مسلمان و تفسیر خاورشناسانِ مسیحی که مدعی‌اند واژهٔ «فرقان» از کلمهٔ سریانیِ «پورکانا»[8] به معنای «نجات و رهایی» آمده است؛ خلط کرده است؛ درنتیجهٔ این خلط، تحلیل وی، مبهم گشته است. وی می‌گوید: «اشتقاق کلمهٔ «فرقان» از منابع مسیحی صورت گرفته است، امّا محمد، ناگزیر بود که میان این کلمه و ریشهٔ عربیِ «فرق»، به نوعی هماهنگی ایجاد کند تا تفکیکِ میان پیروان خود و کافران، به آسانی صورت گیرد؛ چنان که در رابطه با وحی نیز چنین تفکیکی می‌بایست انجام گیرد؛ به‌طوری که یهودیان دارای تورات بودند و مسیحیان، انجیل؛ در حالی که مسلمانان، اکنون

1- Bell, ***The Origin of Islam in its Christian*** enirronment, 1926, PP. 118- 125.

2- Bell, ***Introduction to the Qurân***, 1938,PP. 225- 229.

3- [Arthur Jeffery, ***The Foreign Vocabulary of the Quran***, 1953, PP. 225- 229.]

4- Furqânâ.

5- Furqân.

6- salvation.

7- Rudi Paret, ***Der Koran***, Suttgart, 1962.

8- Pūrkânâ.

قرآن را به عنوان کتـاب مقدس، در دست دارند». وی، با چنین نگرشی، آیـهٔ چهل و یکمِ سورهٔ انفال را چنین تفسیـر می‌کند: «پیروزیِ جنگ بدر، تنها بـه مثابهٔ نجات‌بخشی و رهـاییِ آن گروه اندكِ مسلمـانانی کـه با محمد، بـرای حمله به کـاروان رفته بودنـد و خود را رویاروی بـا لشکر کافران یـافتند، نبوده است؛ بلکه بـه منزلهٔ تفکیكِ نهایـی میان پیروانِ محمد و کافـرانِ مکه بوده است، چون پس از آن خونریزی که رخ داد، جایی جز دشمنی باقی نماند».[1]

مطلب عجیب در این تفسیر، این ادّعاست که پیامبر ﷺ، کلمهٔ سریانیِ «پورکانا» را وام گرفته و معنـای آن را تغییر داده است به طوری که معنـایی به آن داده که این بار از کلمـهٔ عربیِ «فَرَق» بـرگرفته اسـت. با این حـال، پرسشْ آن اسـت که چرا محمـد ﷺ به طور مستقیـم، لفظِ «فَرَق» را [در فرقان] به کار نبرده است؟ علاوه بر این، آیا کلمهٔ سریانیِ «پورکانا» در محیطی که محمد ﷺ در آن می‌زیست، رواج داشته یا مشهور بـوده است تا وی، آن را وام گیرد؟ آیا سند و مدرکی هست که بر رواج این کلمه در روزگارِ محمـد ﷺدلالت نماید؟ این دلایل برای بطلانِ دیدگـاه «بِل» و اثباتِ نـادرستیِ پندارهای کسـانی چون مـونتگمری وات[2] و رودی پـارت[3] که این‌گونه نظرها را پذیرفته‌اند، کافی است.

تفسیرِ ما

۱ـ از سرِ نادانی و بی‌اطلاعی خواهد بود اگر کلمهٔ «فرقان» را به کلمهٔ عبریِ «Pirke» که

1- Bell, ***Introduction to the Quran***, PP. 136- 138.

[داستانِ تازش به کاروان، آغاز داستان جنگ بدر است. پیامبر ـ که خدایش درود فرستاد ـ چون شنید که ابوسفیان بن حرب، با کاروانی بازرگانی، از شام، روی به حجاز دارد، مسلمانان را فـراخواند و ایشان را بدین سان برانگیزاند: این کاروان، کاروانِ قریش است که در آن، مال و اموال شماست. به سویـش، به در شوید که امید است خداوند، شمایان را از آن، دِهِشها و غنیمتهـا، رساناد. چون ابـوسفیان از خواسـت و آهنگ مسلمانان آگـاه شد، کسی را به سـوی مکه فرستـاد تا مکیانِ قریشی را از خواستِ مسلمانان آگاه کند. پس قریشیان مکـه که نزدیك به ۱۰۰۰ مرد جنگی بودند، با گروه اندكِ سیصد و اَنـد نفریِ مسلمانان، رویـاروی شدند و در این جنگ، بـه خواری، سپر افکندنـد. نك: ***المعجم فی فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته***، ج ۴، ص ۷۹۲. زیر واژهٔ «بدر» (و).]

2- C. f: M. Watt, ***Muhammad at Medina***, P. 16.

3. C. F: Rudi Paret, ***Encyclopedia de L'Islam***, 2en éd, SV.

به معنای «فصلها»[1] می‌باشد، نسبت داد.

۲ـ آرایی که کلمهٔ «فرقان» را به کلمهٔ سریانیِ «پورکانا» که به معنایِ «نجات‌بخشی» است، برمی‌گردانند، گونهٔ دیگری از بی‌اطلاعی است.

آنچه می‌ماند، آن که؛ معنا و اشتقاقی را برگیریم که مفسرانِ قرآن و لغت‌شناسانِ عرب و مسلمان، بر آن اتفاق‌نظر دارند. کازیمیرسکی، پس از آگاهی از لغت‌نامه‌های عربی، آرای آنها را چنین خلاصه کرده است:

ـ «فرقان»، مصدر فعلِ «فَرَق» است.

ـ «فرقان» به معنای هر آنچه است که بر تفکیك و جدایی میان خیر و شر، مشروع و نامشروع، دلالت دارد. از این رو، «یوم الفرقان» یعنی روز جدایی؛ روزی که روز نبرد بدر است؛ روز نخستین پیروزیِ محمد ﷺ بر کافران.

ـ «فرقان» یعنی کتاب مقدس (برای اهل کتاب) مثل انجیل؛ و به ویژه، یعنی قرآن.

با استناد به این مطالب، تفسیر زیر را پیشنهاد می‌کنیم:

فرقان، مصدر فعلِ فَرَق می‌باشد که به معنای جدایی و تفکیك کردن میان خیر و شر، مشروع و نامشروع، است. از این‌رو، «فرقان» بر معیار تفکیك میان خیر و شر و ... ، دلالت دارد که درنتیجه، کتاب مقدس، این معیار و بیان‌کنندهٔ آن، می‌باشد. بنابراین، این تفسیر را بر آیات ششگانهٔ قرآن، تطبیق می‌دهیم و نتایج زیر را درخواهیم یافت:

۱ـ در آیه‌های ۵۳از سورهٔ بقره و ۴۸ از سورهٔ انبیا، «فرقان» بر تفکیكِ میانِ خیر و شر، و حلال و حرام، دلالت دارد.

۲ـ مراد از کلمهٔ «فرقان» در آیهٔ ۴ از سورهٔ آل عمران و آیهٔ نخستِ سورهٔ فاطر، «قرآن» است.

۱ـ [پراکیم (Peraqim) که در واژه، به معنای بخشها یا فصلهاست، بخشهای «ماسِّکتوث» است. ماسکتوث (Massektoth) که در واژه به معنای بافتها، ساختها و یا مقاله‌هاست، بخشهایِ هر «سِداریم» می‌باشد. خودِ سداریم (Sedarim) نیز که در واژه به معنای «حُکم و فرموده» است، از اصطلاحها و واژگانِ ویژه‌ای است که در بخش بندیِ میشنا، به کار رفته است. نك: *نقد و نگرشی بر تلمود*، ظفرالاسلام‌خان، ترجمهٔ محمدرضا رحمتی، ص ۱۰۸ (یادداشتهای ترجمان). (و).]

۳ـ مراد از «فرقان» در آیهٔ ۱۸۵ از سورهٔ بقره و آیهٔ ۴۱ از سورهٔ انفال، تفکیکِ میان خیر و شر و حق و باطل در دین است.

نتیجه، آن که، این واژه، تفسیری از نوعِ «نجات‌بخشی»[1] یا معادلِ آن در زبانهای دیگر، همچون Rettung در آلمانی را، برنمی‌تابد.

1- Salvation.

یادداشتهای فصل سوم

فرقان: این واژه در آیات زیر آمده است:

۱ـ **و إذ آتَینا موسیٰ الکتابَ و الفُرقانَ لَعَلَّکُمْ تَهْتَدون.**[۱]

۲ـ **شَهْرُ رمضان الَّذی أنزَلَ فیهِ القرآنَ هُدیً للنّاسِ و بیِّناتٍ مِن الهُدیٰ و الفُرقانْ.**[۲]

و آل عمران (۳) آیهٔ ۴، انفال (۸) آیه‌های ۲۹ و ۴۱، طه (۲۰) آیهٔ ۴۸ و فرقان (۲۵) آیهٔ ۱.

منظور از فرقان همان قرآن است، هر آنچه را که حق و باطل به واسطهٔ آن از هم جدا شود، فرقان گویند. در حدیث آمده است: «الفرقانُ المحکمُ الواجب العملُ بـه و القرآنُ جملةُ الکتاب». و در آیهٔ **یَجْعل لکم فرقاناً**[۳] مراد یاری و هدایت است. **یوم الفرقان**[۴] بنا به قول فرّاء، روز فتح است.[۵]

در تفاسیر زیر، واژهٔ فرقان را پی می گیریم. طبرسی آورده است مراد از آن:

۱ـ دلیلهایی است که میان حق و باطل جدایی می‌اندازد.

۲ـ برهان محکمی است که پیامبر ﷺ به وسیلهٔ آن با مسیحیان محاجّه نموده است.

۳ـ کمك و یاری است.[۶]

۱ـ بقره (۲) آیهٔ ۵۳: «و آن‌گاه که موسی را کتاب و فرقان [=جداکنندهٔ حق از باطل] دادیم تا شاید هدایت یابید.»

۲ـ همان، آیهٔ ۱۸۵: «ماه رمضان [همان ماه] است که در آن، قرآن فرو فرستاده شده است، [کتابی] که مردم را راهبر و [متضمّن] دلایل آشکار و هدایت و [میزان] تشخیص حق از باطل است.»

۳ـ انفال (۸) بخشی از آیهٔ ۲۹.

۴ـ همان، آیهٔ ۴۱.

۵ـ فخرالدین طریحی: *مجمع البحرین*، ذیل واژهٔ فرق.

۶ـ فضل بن حسن طبرسی: *مجمع البیان*، ج ۱، ص ۴۰۶.

ابوالفتوح رازی در آیهٔ ۵۳ سورهٔ بقره، معتقد است که مراد از فرقان، تورات است. او آورده است که فرقان، صفت تورات است ولی بین صفت و موصوف واوی آمده است. قول دیگر این که فرقان، صفت موصوف محذوف است؛ یعنی اذ آتینا موسی الکتابَ و الشرع الفرقان... (شریعتی جداکنندهٔ حق از باطل).[1]

امّا دربارهٔ **یوم الفرقان** در آیهٔ ۴۱ سوره انفال، برخی معتقدند «یعنی روز بدر؛ چون خداوند در آن روز میان مسلمانان و مشرکان با سربلندی مسلمانان جدایی افکند»[2].

همین تفسیر در *جوامع الجامع*، *تفسیر صافی* و *بیان السعاده* آمده است. امّا صاحب *المیزان*، ضمن تأیید اقوال گذشتگان، می‌گوید: «روز بدر، که خداوند حق را با یاری کردن ثابت، و باطل را با خوار نمودن باطل کرده است». وی در ادامه می‌گوید: «عبارت «و اللهُ عَلیٰ کُلِّ شَیءٍ قَدیر» تعلیل است؛ یعنی قادر است بر این که بین حق وباطل جدایی افکند»[3].

از امام صادق (ع) دربارهٔ قرآن و فرقان سؤال شد که آیا اینها یکی هستند؟ فرمود: «قرآن، کل کتاب است و فرقان آیهٔ محکم که عمل به آن واجب است»[4].

فرقان، همان قرآن است و تکرار آن بدان جهت است که صفت آن می‌باشد، چون فارق حق و باطل است. یا مراد جنس کتابهای آسمانی است، چون همه فرقان هستند و بین حق و باطل جدایی می‌افکند.[5]

«قرآن یعنی همهٔ کتاب و فرقان یعنی محکم که عمل به آن واجب است. نزول کتاب از مقام إطلاق به مقام تقیید است و به تحمّل زیاد از جانب قابلِ مستعدّ نزول آن نیاز دارد؛ بر خلاف نزول تورات و انجیل و فرقان که از مقام تقیید إجمالی به مقام تقیید تفصیلی نازل شده است و نیازی به تحمّل زیاد ندارد»[6].

ملاصدرا چنین آورده است: «منظور خود تورات است، چون جداکنندهٔ حق از باطل است.

۱ـ ابوالفتوح رازی: *روض الجنان و روح الجنان*، ج ۱، ص ۲۸۹.

۲ـ فضل بن حسن طبرسی: *مجمع البیان*، ج ۲، ص ۵۴۳.

۳ـ محمد حسین طباطبایی: *المیزان*، ج ۹، ص ۸۹.

۴ـ سید هاشم بحرانی: *البرهان*، ج ۱، ص ۵۹۵.

۵ـ فضل بن حسن طبرسی: *جوامع الجامع*، ج ۱، ص ۱۵۸.

۶ـ سلطان محمد گنابادی: *بیان السعاده فی مراتب العباده*، ج ۱، ص ۲۴۵.

گفته شده است، شکافته شدن دریا برای موسی (ع) است و یا فرق حاصل بین اهل حق یعنی موسی(ع) و اهل باطل یعنی فرعون. یا منظور، قرآن است. یعنی به تقدیر «و آتیناه موسی التوراة و آتینا محمّد الفرقان» (فرّاء، قطرب و ثعلب). البتّه این تکلّف نادرستی است.

«اما نظر اهل حق و خواص آن است که تفاوت بین فرقان و قرآن از آن جهت است که ما دو گونه علم داریم: علم إجمالی و علم تفصیلی. یا به قول حکما، عقل بسیط (عقل فعّال) که از صفات مقرّبان، فرشتگان، پیامبران و اولیای کامل است. یا علم تفصیلی (عقل منفعل) از صفات اندیشمندان در آفاق و انفس است.

«بنابراین، قرآن نزد اهل خواص (اهل القرآن) عبارت است از: عقل بسیط و علم اجمالی. فرقان هم عبارت است از علوم انفعالی و تفصیلیِ حاصل از عقل بسیط. پس عقل قرآنی، مبدأ حصول صور علمی فکری نفس است. بنابراین، پیامبر ما از میان سایر پیامبران به انزال قرآن و فرقان هر دو اختصاص یافته است. آنچه بر سایر انبیا نازل شده، فقط فرقان است نه قرآن. چنانکه آنچه بر آنها نازل شده است، کتاب است نه کلام. لذا فضیلت این امّت بر سایر امّتها مشخص می‌شود؛ چون فایدهٔ انزال و تنزیل به امّتها بازمی‌گردد و به میزان فضیلت کتاب، فضیلت منزل علیهم فهمیده می‌شود. از این سخن مشخص می‌شود که در این امت گروهی هستند که درجهٔ آنها، درجهٔ ادراك عقل بسیط قرآنی است»[1].

«فرقان اسم قرآن است به این اعتبار که به مقام فرق و عالم فصل نازل شده است. یا این که بین حق و باطل جدایی می‌افکند. یا این که در طول ۲۳ سال نازل شده است و یا به این اعتبار که آیات محکم آن مبیّن معنا هستند»[2].

۱ـ ملاصدرا، *تفسیر قرآن*، ج ۳، ص ۳۹۴.

۲ـ سلطان محمد گنابادی: *بیان السعادة*، ج ۳، ص ۱۳۴.

فصل چهارم

پندارهایِ شگفت مرگلیوث

دیوید ساموئل مرگلیوث[1]

اسمهای سه‌گانهٔ وی، اشاره دارند که از خانواده‌ای یهودی و نژاده است. نامش به عبریِ عامیانه، «مرگلیوث» تلفظ می‌شود و به شکلهای گوناگونِ «مِرگالت، مَرگالت، مَرگالئوث، مَرگالیس و مَرگولیس»[2] نوشته می‌شود، که به معنای «سخن گفت» است. از قدیمی‌ترین اعضایِ خانوادهٔ معروف او، «یعقوب ون رِسنبورگ»[3] (در گذشته بین سالهایِ ۱۴۹۹ تا ۱۵۲۲ م) را یاد می‌کنیم که خاخام رسنبورگ بود و اکنون «راتیسبون»، عهده‌دار این منصب در آلمان است. وی، پسرش، ساموئل را از سویِ «سیگسموند اول»[4] به عنوان رهبر انجمن یهودی در لهستان تعیین کرد.

دیوید ساموئل مرگلیوث، در سال ۱۸۵۸ میلادی، به دنیا آمد. وی فرزندِ بزرگِ «حزقیال مرگلیوث» بود که به دین مسیحیت گروید و مبلّغ مسیحی گشت. دیوید نیزمانند پدر، در نهایت، مسیحی شد و در سال ۱۸۹۹ میلادی، به عنوان کشیش، غسل تعمید نمود؛ با وجود این، در اعماق دلش، یهودی مانده بود، لذا خود را وقفِ پژوهشهایِ یهودی کرد. از جملهٔ این پژوهشها، عبارتند از:

1- Daved Samuel Margoulriouth (1858-1940).

2- Mirgolit, Margolit, Margolioth, Margolies, Margulies.

3- Jocob Van Regensburg.

4- Sigsmund I.

۱ـ شرح کتاب دانیال از «یافث بن علی»، ویراسته و ترجمهٔ مرگلیوث، ۱۸۹۹ میلادی.[1]

۲ـ جایگاه «روحانیت» در ادبیات سامی، ۱۸۹۰ میلادی.[2]

۳ـ ریشهٔ عبریِ «اِکْلِزِیاشْتیکوس» [روحانیت، کشیشی]، ۱۸۹۹ میلادی.[3]

۴ـ روابط میان اعراب و بنی‌اسراییل، پیش از ظهور اسلام، ۱۹۲۴ میلادی.[4]

ساموئل مرگلیوث، در طول زندگی، دشمنی سرسخت بر ضدّ اسلام بود. تعصب خشنِ او، وی را به بیان پندارهایِ سخت شگفت واداشت که قصدِ از آن، چیزی جز حمله بر پیامبرﷺ و پایین آوردن منزلت رسالتش نبوده است. اکنون از برخی پندارهایِ او که خاورشناسانِ دیگر هم آنها را رد نموده‌اند، پرده برخواهیم داشت.

اشتقاق کلمهٔ «مُسْلم»

مرگلیوث، ادعا می‌کند که واژهٔ «مسلم»، پیشتر، بر طرفدارانِ مُسَیْلمه (۱) که ادعای نبوت کرد و به «مسیلمهٔ کذّاب» معروف شد، اطلاق می‌شده است. مرگلیوث، همین که این رأیِ خیالی را در مجلهٔ «جامعهٔ آسیاییِ سلطنتی»[5] منتشر ساخت، بلافاصله، عرب‌شناسِ [مستعرب] مشهور انگلیسی، «چارلز ج، لیآل»[6]، ردّی تند در همان مجله، بر آن نوشت.[7] وی با این مقالهٔ انتقادی، ضربه‌ای به او زد که دیگر مرگلیوث، آن رأی را در آثار بعدی‌اش اظهار نکرد.

امّا سؤال این است که مرگلیوث، در سنّ چهل و پنج سالگی چگونه دچار این خطایِ آشکار شده است؟ مگر قرآن یا سیره و یا کتابی در زمینهٔ تاریخ اسلام نخوانده بوده است؟ چگونه ممکن است اسم فاعلِ «مُسْلِم» از اسم «مُسَیْلمه» مشتق شده باشد؟ اگر

1- *Commentary on the Book of Daniel* by Jephet Ibn Ali ..., edited and translated by D. S. Margouliouth, 1899.

2- *The Place of Ecclesiasticus in Semitic literature*, 1890.

3- *The origin of the «Hebrew Original» of Ecclesiasticus*, 1899.

4- *Relation between Arabs and Israelites frior to the rise of Islam*, 1924.

5- *C. F. Journal of Royal Asiatic Society* (JRAS), London, PP. 467 Sqq.

6- Sharles J. Lyall.

7- C. F: ibid, P. 771.1903.

مرگلیوث کمترین آشنایی با زبان عربی می‌داشت، متوجه می‌شد که اسمِ منسوبِ «مُسَیْلمه»، «مُسَیْلمی» می‌شود نه «مُسْلِم». امّا متأسفانه، تعصب و غرض‌ورزی‌اش، بصیرتش را کورکرده بود.

«فرقان» و «پیرکی ابوت»[1]

در فصلِ پیشین، به رأی نادرستی که به جمع میان این دو اصطلاح، پرداخته و مرگلیوث هم مثل هرشفلد در کتابِ *پژوهشهای نوین در فهم و تفسیر قرآن*، آن را پذیرفته بود، اشاره کرده‌ایم. مرگلیوث، تأکید دارد که واژهٔ «فرقان»، عربی شدهٔ «پیرکی» است که برگزیده‌ای از احکامِ توصیف شده توسط خاخامهای یهودی می‌باشد.

پیرامون ابراهیم

مرگلیوث در مقاله‌ای دربارهٔ محمد ﷺ در *دائرة المعارف دین و اخلاق*، مجموعه‌ای از پندارهایِ نادرست را بدون توجه به سند تاریخی ارائه نموده است. وی در رابطه با «ابراهیم» (۲) می‌گوید: «به طور محتمل، اسم «ابراهیم»، چندان رایج نبوده است و در مکّه هم رواج نداشته تا این که محمد، آن را وارد ساخته است»[2]. مرگلیوث با این ادّعا، مسأله‌ای را طرح کرده است که بحث و جدل را برنمی‌تابد، زیرا اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان)، همگی به ارتباطِ میانِ ابراهیم و قبیله‌های شمالی شبه جزیرهٔ عربستان، اتفاق نظر داشتند؛ و از آن جا که یهودیان و مسیحیانِ پیش از اسلام در مکه می‌زیستند ـ مطلبی که خودِ مرگلیوث به آن معترف است ـ، چگونه اینها با اسم «ابراهیم» که پیش از ظهور پیامبر ﷺ در مکه، رایج بوده است، آشنا نبوده‌اند؟ چرا منتظرِ آمدنِ محمد ﷺ می‌گردند تا ابراهیم را معرفی کند؟ به گمانم، بی‌پایه و اساس بودنِ نظر مرگلیوث، برای همه روشن باشد.

مرگلیوث از طرفی مدعی است که مذهب ابراهیم در «حَرّان» در میان صابئان، ظهور یافته بود. وی در ادامه می‌گوید: «به نظر، مردمِ حرّان، «احناف» یعنی مشرکان نامیده می‌شدند و همسایگانِ مسیحی‌شان، اینان را به این نام می‌شناختند، از این رو، ممکن است این

1- Pirke Abbot.

2- C. F: ***Encyclopedia of Religion and Ethics***, Vol 8, PP. 871- 880, 1915.

نامگذاری، اصلِ کلمهٔ «حنیف» باشد که در قرآن بر پیروان مذهب ابراهیم، اطلاق می‌شود و مترادف کلمهٔ «مسلم» است». ما اکنون در برابر دو پندار و گمانی هستیم که پایه و اساس ندارند؛ یکی این که مذهب ابراهیم در حَرّان وجود داشته است و دیگر آن که مسیحیان، نام حنیف [Hanpe] را بر حرّانیها، اطلاق می‌کردند. مرگلیوث بدون استناد به هیچ مأخذ قابل ذکری، این دو پندار را مطرح ساخته است. هیچ مأخذی هم وجود ندارد که با این دو پندارِ ساختگیِ مرگلیوث، موافق باشد.

نماز مسلمانان در خلال جنگ و تاریخ قرائت فاتحه

مرگلیوث، مدعی است که «آیین نماز در اسلام، مربوط به مراسم جنگ است؛ اگر جنگجویان، هنگام جنگ آن را اقامه نمی‌کردند، مسلمانان هم نیازی بدان نداشتند»[1]. این ادعا در حقیقت خنده‌دار و بی‌معناست. مرگلیوث، هنگامی که نتیجه می‌گیرد: «فاتحه‌ای که باید در هر نماز خوانده شود، پس از هجرت نازل شد؛ این در حالی است که محمد، پیش از هجرت، سپاهی را تشکیل نداده بود» [با چنین نتیجه‌گیری‌ای] خود را در وضعیت بدتری انداخته است.

این ادعا، کودکانه و بی‌پایه است؛ کودکانه از آن جهت که تأکید می‌کند، نماز به عنوان یك عملِ نظامی بر مسلمانان واجب شده است و این مطلب خردمندانه نیست. نیزبی‌پایه است چون این که گفته شود، فاتحه، سوره‌ای است مَدَنی، به این معناست که محمد ﷺ و پیروانش پیش از آن، نمازی به جای نمی‌آورده‌اند! در صورتی که کتابهای حدیثیِ «صِحاح» تأکید دارند که نمازِ بدون فاتحه، جایز نیست.[2] بر این اساس است که تمام محققانِ مسلمان

1- ibid, p. 875.

۲ـ نك: بخاری، *الصحیح*، باب الأذان، شمارهٔ ۹۳؛ ترمذی، *السنن*، باب الصلاة، شمارهٔ ۶۳؛ نسایی، *السنن*، باب «افتتاح الصلاة»، شمارهٔ ۲۴؛ ابن ماجه، *السنن*، کتاب الصلاة، باب افتتاح القراءة، حدیث ۲. [نیز نك: ونسینك، *مفتاح کنوز السنة*، ترجمهٔ محمد فؤاد عبدالباقی، ص ۲۷۹: لاصلاةَ لِمَنْ لَمْ یَقرَأْ بِفاتِحَةِ الکتابِ؛ برای منبع شیعی نك: محمدبن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعة*، چاپ عبدالرحیم ربانی شیرازی، ج ۴، ص ۷۳۲: محمدبن مسلم از امام محمدباقر(ع) دربارهٔ کسی که در نماز خود، سورهٔ حمد را نمی‌خوانَد، پرسش می‌کند. امام می‌گوید: چنین کسی نماز به جای نیاورده مگر آن که به آشکارا (جهر) یا آرامی (اخفات) [بسته به نماز]، آن سوره را بخواند... . نیز نك: محمدبن حسن توسی، *الاستبصار فیما اختُلِفَ مِنَ الاخبار*، ج ۱، ص ۳۱۰؛ همو، *تهذیب الاحکام*، ج ۲، ص ۱۴۶. (و).].

تأکید دارند که فاتحه از قدیمی‌ترین سوره‌های قرآن و «اُمّ الکتاب» است.[۱]

با این حال، مرگلیوث نتیجه می‌گیرد که سورهٔ فاتحه در اواخر، نازل شده است. تکیهٔ وی در این سخن، بر تفسیر نادرستی است از آیهٔ آخر این سوره که مفاد آن (تفسیر) چنین است: «المغضوب علیهم» یعنی یهودیان و «الضالین» یعنی مسیحیان. او می‌گوید: «از آن جا که جنگهای محمد با یهود، پس از هجرت و جنگهای او با مسیحیان نیز چند سال پس از آن بوده است، بنابراین، نزول سورهٔ فاتحه به تاریخِ پس از هجرت برمی‌گردد»[۲]. با این حال، بلاشر دربارهٔ این تفسیر می‌گوید: «این تفسیر با توجه به نفیی که پیش از لفظ دوم [الضالین] آمده، نادرست است در حقیقت، موضوع این آیه، به طور کلی، بر کافران منطبق است»[۳]. نیز رودی پارت [در کتاب *قرآن*، تعلیق و شرح، ص ۱۲] تأکید می‌کند، توجیه تفسیری که مبتنی بر آن است که «المغضوب علیهم» همان یهودیان و «الضالین» مسیحیان هستند، دشوار است؛ همچنین «س. د. گوتین» [در کتاب *نماز در اسلام*، مطالعاتی در تاریخ و نهادهای اسلامی، صص ۸۲ ـ ۸۴ ، لیدن، ۱۹۶۶ م] یادآور می‌شودکه سورهٔ فاتحه، مدتها پیش از هجرت، در نماز خوانده می‌شده است.[۴]

در این جا، به رأی گلدزیهر اشاره کنیم که معتقد است سورهٔ فاتحه، در میان مسلمانان، همان تقدیس پدر در نمازهای ربّانی[۵] است. طبعاً این تفسیر هم نادرست است، چون هیچ رابطه‌ای میان این دو نیست؛ بلکه می‌گوییم، این دو به دلایل زیر، به کلی با هم فرق دارند:

۱ـ سورهٔ فاتحه بر وحدانیت خداوند تأکید دارد، حال آن که نمازهای ربانی بر پدر بودنِ

۱ـ حسین بن حسن دیار بَکری، *الخمیس فی احوال انفس نفیس*، ج ۱، صفحات ۱۰ و ۱۱؛ عبدالرحمان سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، ص ۴۶.

2- C. F: ***Encyclopedia of Religion and Ethics***, Vol 8, P. 875.

3- Blacher, ***Le Coran***, P. 29.

4- S. D. Goitein, ***Prayer in Islam, Studies in Islamic History and Institutions***, PP. 82- 84, Leiden, 1966.

5- Pater Noster.

در آیین زرتشت سپیتمان، باژی است همانند «نیایش ایزدی» در آیین ترسایان. نك: عبدالرحیم گواهی، *واژهٔ نامهٔ ادیان* (و).]

خداوند.

۲ـ سورهٔ فـاتحه بر حاکمیـت خداوند بر هستی و روز قیـامت تأکید دارد ولـی نمازهای ربانی، تنها به مدح و ثنای نام خداوند و توسل جستن برای آمدنِ حکومت وی.

۳ـ سورهٔ فـاتحه، بیانگر تسلیم شدنِ آدمـی و نیاز او به کمك و مدد خداونـد است، امّا نمازهای ربانی از خداوند می‌خواهد که به آدمی، روزیِ او را ببخشد و گناهانش را بیامرزد و او را از غلتیدن در گمراهی باز دارد.

امان از این خـود بزرگ‌بینی ویاوه‌گـویی! چگونه خداونـد همچون ،تخاطب همتـایی با همتای دیگـر، مورد خطـاب واقع مـی‌شود! چگـونه ایـن چنین (!) بـه دور کردن بنـدگانـش از گمراهی، مورد دستور قرار می‌گیرد!این نماز است یا فرمان!

بدیهـی است که محتوا و روح سـورهٔ فاتحه، به طـور کامل بـا محتوای نمازهای ربّـانیِ مسیحی، در تعارض است. چگـونه گلدزیهر ـ و آنان کـه به راه او رفته‌اند، از جمله بلاشـر ـ به خود جرأت داده‌اند که سورهٔ فاتحه را می‌توان نماز و نیایش ربّانیِ اسلامی، نامید؟ مرگلیوث نیز با مکر و حیله، چنیـن می‌گوید: «دعا و نیایشی کـه با نماز و نیایش ربانی مطـابق است، سورهٔ فاتحه می‌باشد»[1].

روزه و تحریم شراب (۳)

درنتیجهٔ اندیشهٔ مرگلیوث به نظم و انضباط نظامی، وی بر آن گشته است تا تمام نهادها و محرّمات اسلام را از خلال آن، تفسیر نمایـد. از همین رو، وی معتقد است روزهٔ ماه رمضان، «تمرین و آموزش نظامی است؛ از یك سو، مردان جنگی، محرومیت را تحمّل می‌نمایند و به آن عادت می‌کنند و از سوی دیگر، با بیدار ماندن و شب را به صبح رساندن، تمرین می‌کنند»[2].

اگر علّت وجـوب روزه، چنین باشد؛ پـرسش این است کـه چرا روزه بر غیرجنگجـویان مانند زنان و افراد کم سن و سال، واجب شده است؟

1- C. F: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol 8, P. 875.

2- ibid.

مرگلیوث در تفسیر تحریم شراب در آیهٔ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ، قُلْ فيهِما اِثْمٌ كَبيرٌ وَ مَنافِعُ لِلنّاسِ وَ اِثْمُهُما اَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما[۱] ... و آیهٔ يا اَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْاَنْصابُ وَ الْاَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُم تُفْلِحُونَ[۲] می‌گوید: به نظر، این تحریم، در ارتباط با نظم و انضباط نظامی است و چه بسا نظر پالگراو [در کتاب *شرق و محیط جزیرة العرب*، ص ۲۴۸، لندن، ۱۸۶۵ م][۳] حقیقت داشته باشد که این تحریم، به منظور ضدیت با مسیحیّت، تشریع شده است.[۴]

امّا این دو رأی نیز خطاست، چون به حرمت تدریجیِ شراب و شرایط تحریم آن که در تفاسیرِ قرآن و برخی کتابهای فقهی آمده، توجه ندارد. از طرفی، مسألهٔ انضباط نظامی و مخالفت با مسیحیّت، در بررسیِ شرایط تحریم شراب، معتبر نیست.

خوردنیهای تحریم شده

مرگلیوث در این زمینه، تأکید می‌کند که محمد ﷺ «به جای آن که فهرستی از خوردنیهای حرام را ـ که فهرستی است با جایگاه عمده در قانون تشریعیِ موسی ـ وضع نماید، به ابقای کمترین اندازه از فهرستی که شورای اورشلیم آن را همراه با حرمت گوشت خوك، تصویب کرده ـ و در کتاب اعمال رسولان، باب ۱۵، آیهٔ ۲۰ تصریح شده ـ روی آورده است. تشریع حرمت گوشت خوك، از موارد مستحدثه‌ای است که در قوانین تشریعی، توسط شورای اورشلیم، وضع شده است.[5] بدون شك، این ادعا نادرست است، چه در «اعمال رسولان»، پیرامون تصمیم شورایِ اورشلیم سخن رفته که در آن، پولس و بَرْنابا از یك سو و رسولان و کشیشانِ کلیسای اورشلیم، از سوی دیگر، تأکید می‌کنند [که دربارهٔ غیریهودیانی که به سوی

۱ـ بقره (۲)، بخشی از آیهٔ ۲۱۹: «دربارهٔ شراب و قمار، از تو می‌پرسند، بگو: «در آن دو، گناهی بزرگ و سودهایی برای مردم است، ولی گناهشان از سودشان بزرگتر است... .»

۲ـ مائده (۵)، آیهٔ ۹۰: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شراب و قمار و بتها و تیرهای قرعه پلیدند، [و] از عمل شیطانند، پس از آنها دوری گزینید، باشد که رستگار شوید.»

3- Palgrave, *Central and Eastern Arabia*, P. 248, London, 1865.

4- C. F: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol 8, P. 875.

5- ibid, PP. 875- 876.

خدا بازمی‌گردند، نبـاید اصرار کرد که قوانین یهودی را نگاه دارند.] «فقـط بنویسیم که گوشت حیوانـاتی را که بـرای بتها قربـانی شده‌انـد و خون و حیـوانات خفه شـده را نخورند و زنـا نیز نکنند»[1]. اگر به ترجمهٔ تحت‌اللفظیِ این آیه از اعمـال رسولان، پایبند باشیم ـ چه در تفسیری، «خون» به «قتل و کشتن» تفسیر شده است[2] ـ درمی‌یابیم که تحریم، به حیوان خفه شده و خونِ حیوانات،محدود شـده است. امّا این که متن اصلـیِ اعمال رسولان، بر حرمت گـوشت خوك، تأکید کرده باشد ادعـایی است که مرگلیوث، آن رابه نفع خود و یهود، سـاخته و پرداخته است. این دروغ، حتی خودِ وی را در ادعاهای خیالی‌اش، مددی نرسانده است، چون تشریع تحریم در قرآن به این صورت آمده است: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَـةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ ما اُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَـةُ وَ الْمَوْقُـوذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَـةُ وَ النَّطِيحَـةُ وَ ما اَكَلَ السَّبُعُ اِلاّ ما ذَكَّيْتُمْ وَ ما ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ ... ذلكم فِسْقٌ...»[3].

پیداست که فهرست گوشتهای حرام شده در قرآن، بسیار طولانی‌تر از آنچه است که در شورای اورشلیـم در اعمال رسولان، بـاب ۱۵، آیهٔ ۲۰، حرام شـده است. همچنین گـوشتهایِ حرام شده در قرآن با آنچـه موسی(ع) از گوشتِ شتر، خرگوش و ماهیهـای بی‌فَلْس، حرام کرده است، متفاوت است؛[4] چه همهٔ اینها، گـوشتهایی هستند که قرآن حلال نمـوده است. به همین مقدار از ادعـاها و پندارهایِ مـرگلیوث که نیازمنـد کمترین بـررسیِ علمی و واقع‌نگـری است، بسنده می‌کنیم و به دیگـر آرای او که در مقاله‌اش در *دائرة المعارف دین و اخلاق* [جلد هشتم، صص ۸۷۱ ـ ۸۸۰، سال ۱۹۱۵ م] ارائه نموده، نمی‌پردازیم؛ چون آن مطالب، خارج از بحثِ ماست؛ ولی باید یادآور شد که آن آراء هم لبریز از تعصّب است.

۱ـ عهد جدید، اعمال رسولان مسیح، باب ۱۵، آیهٔ ۲۰.

2- *Nouveau Testament*, tr. Olcumenique, P. 403, Paris, 1973.

۳ـ مائده (۵)، بخشی از آیـهٔ ۳: «بر شما حرام شده است: مردار، و خـون و گوشت خوك و آنچه به نام غیـر خدا کشته شده باشد و [حیوان حـلال گوشتِ] خفه شده و به چـوب مرده و از بلندی افتاده و به ضرب شـاخ مرده و آنچه درنده از آن خورده باشـد ـ مگر آنچه را [کـه زنده دریافته و خـود] سر ببرید ـ و [همچنین] آنچه برای بتـان سربریده شـده... این [کارها همه] نافرمانیِ [خدا]ست... .»

۴ـ [دربارهٔ نمایهٔ جـانورانی که خوردنِ گوشتِ آنها، در آییـن جهود، نارواست نك: عهد قدیم (تـورات)، سفر لاویان، باب ۱۱؛ نیز: عهد قدیم، سفر تثنیه، باب ۱۴. (و).]

یادداشتهای فصل چهارم

۱ـ نام اصلی او «مسیلمة ابن کثیر بن حبیب ابـن الحارث بن عبدالحارث» است که در روزگار پیامبـر ﷺ ادعای نبوت کـرد، لقب او «کذّاب» و کنیهٔ او «ابـوثمامه» بـوده است. و زمان خلیفـهٔ اول به دست لشکر اسلام کشته شد و به «کذاب» مشهور گشت. با زنی به نام «سجاح» که او هم ادّعای نبوت کرده بود ازدواج کـرد. سجاح، دختر الحارث بـن سوید تمیمیة بـود که در دروغ‌گویی او مثـال می‌زنند: اَکْذَبُ مِـنْ سجاح. جمعی از او پیـروی کردند و رو بـه مسیلمه آورد، چون پیـروان سجاح افزون بـودند، پیروان او گفتنـد کار بـه سجاح بـازگذار. پـس از آن مسیلمه رسـولی بـه سجاح فـرستاد و پیغـام داد که می‌خواهم من و تو در یك جا مجتمع شویم و وحی که بـه ما هر دو فرود می‌آید بر یکدیگر خوانیم. هر که حق باشد، دیگری متـابعت کند. سجاح این درخواست را قبول کرد. مسیلمه گفـت: «تا خرگاهی از ادیم برای او نصب کنند و عود فراوان در آن بسوزانند...» آن گاه سجاح به او گفت: «من بیرون روم و بر حقیقت تو اقرار کنم»[1].

مسیلمه کذاب یکـی از مدعیان نبوّت در اواخر زمـان حضرت رسول ﷺ از مردم یمـامه و قبیله بنی‌حنیفه. مردم یمامه و قبیلهٔ بنی‌حنیفه در سال ششـم، هفتم و یا دهم هجری فرستادگان خود را برای قبول دعـوت حضرت رسول ﷺ و تشـرّف به دین اسـلام به مدینه فـرستادند. در میـان این فرستـادگان مسیلمه ابن حبیب نـامی بود که بعدها بـه سبب ادّعای نبوت به مسیلمهٔ کـذّاب مشهور شد. در نام او

۱ـ علی‌اکبر دهخدا، *لغت‌نامه*، ج ۲۵، ص ۴۵۵.

اختلاف است و برخی نام و نسب او را ثمامة بن کبیر بن حبیب ذکر کرده‌اند. برخی هم گفته‌اند که کنیهٔ او ابوثمامه بوده است و برخی نیز گفته‌اند که او را رحمان می‌خوانده‌اند. ظاهراً ملاقات او با حضرت رسول ﷺ او را به هوس انداخته بود که می‌تواند در میان قوم خود ادّعای نبوّت کند و از این رو به محض این که به یمامه بازگشت، شروع به گفتن سخنانی سجع‌آمیزکرد و به این ترتیب می‌خواست آیاتی نظیر آیات کوتاه قرآن بسازد. مسیلمه در میان بنی‌حنیفه بود تا آن که خبر بازگشت رسول خداﷺ را از حجةالوداع شنید و شایع شد که حضرت ﷺ بیمار شده است. شایعهٔ خستگی و بیماری حضرت ﷺ عده‌ای را در بیابانهای عربستان بر آن داشت که خود دعوی نبوّت کنند، زیرا می‌پنداشتند که دعوت اسلامی با وفات حضرت رسول ﷺ پایان می‌پذیرد. طلیحة ابن خویلد در بنی‌اسد و أسود عنسی در یمن و سجاح در میان بنی تمیم و مسیلمه در میان بنی‌حنیفه، با شنیدن خبر بیماری پیامبر ﷺ، دعوت خود را آشکار کردند. مسیلمه نامه‌ای به پیامبر ﷺ نوشت و پیشنهاد کرد دنیا را میان خود قسمت کنند و نصف زمین مال مسیلمه و بنی‌حنیفه و نیمی دیگر از آن قریش باشد. پس ازوفات پیامبر ﷺ مدّعیان نبوت علناً بر ضد اسلام و مدینه برخاستندو عده‌ای از قبایل نیز از فرستادن مالیات (زکات یا صدقه) امتناع کردند. ابوبکر تصمیم گرفت شورشهای داخلی عربستان را سرکوب کند و برای این منظور خالدبن ولید را مأمور دفع طلیحه و مسیلمه کرد. در این میان، سجاح که زنی از بنی تمیم و مدّعی نبوت بود با مسیلمه متّحد شد و با او ازدواج کرد. خالد پس از سرکوب ساختن طلیحه و بنی‌اسد، رو به یمامه آورد. مسیلمه در محلی به نام «عقربا» با خالد رو به رو شد و پس از جنگ بسیار سختی، سرانجام مسیلمه کشته شد و مسلمانان غالب آمدند. اما در این جنگ عده‌ای از اصحابِ معروف حضرت رسول ﷺ و مهاجران و انصار کشته شدند که از جمله ایشان زید بن الخطاب برادر عمر بود. ظاهراً مسیلمه شرب خمر را تجویز و نماز عشاء و نماز فجر را لغو کرده بود. از جمله احکامی که به او نسبت می‌دهند این است که اگر مردی از زنی فرزند ذکور آورد، دیگر نباید با زنی نزدیکی کند مگر آن که آن پسر بمیرد.[۱]

۲ـ ابراهیم

نام مبارك این پیامبر توحیدی ۶۹ بار در قرآن آمده است. جفری نیز مانند دیگر خاورشناسان

۱ـ غلامحسین مصاحب: *دایرة المعارف فارسی*، ج ۲، ص ۲۷۷۵.

معتقد است که همه جا مراد از آن، «بطریق» [و پیامبر] معروف کتاب مقدس است. اگر این نام مستقیماً از عبری گرفته شده باشد، می‌بایست أبْرَهَام باشد و در واقع لغت‌شناسان مسلمان متوجه شده بوده‌اند که صورت قرآنی آن رضایت‌بخش نیست و از این رو، در پی تغییر صورت آن برآمدند، امّا برخلاف مارگلیوث، معتقد است که این نام در میان یهودیان عربستان پیش از اسلام شناخته و متداول بوده است»[1].

ابراهیم (ع) در شهر اور از شهرهای بابل به دنیا آمد و در آن جا بزرگ شد و با بت‌پرستان به مبارزه برخاست. اگر در آیات ۷۵ تا ۸۴ سورهٔ انعام دقت کنیم، خواهیم دید محاورهٔ ابراهیم (ع) با قوم خود دربارهٔ بتها و در نظر به ستارگان و ماه و آفتاب و گفتن «هذا ربّی» و بعد إبطال آن، همه در محل اصلی آن حضرت (ع) و قبل از خروج ازبابل بوده است. این محاوره در شهر حرّان و با ستاره‌پرستان آن شهر نقل شده است و آن حضرت (ع) از وطن خود خارج شده و به شهر حرّان آمده بود. معلوم نیست این مطلب از کجا گرفته شده و با ظاهر قرآن مخالف است.[2]

در ضمن، هاکس‌در *قاموس کتاب مقدس* می‌گوید: «ابراهیم بانی و موجد و رئیس‌عظیم طایفهٔ یهود و بنی‌اسماعیل و سایر طوایف اعراب بود. البته یهودیان برای این که خود را حق جلوه دهند، می‌گفتند: 'ابراهیم از ماست و یهودی بود'. نصاریٰ نیز می‌گفتند: 'چون با آمدن انجیل، دین‌به نصرانیّت برگشت پس ابراهیم نصرانی است و از ما می‌باشد'. این سخن دروغ است چون یهودیّت و نصرانیّت پس از نزول تورات و انجیل پیدا شده بود و ابراهیم (ع) پیش از آن دو بود.[3] قرآن در این باره می‌گوید: «ای اهل کتاب! چرا دربارهٔ ابراهیم محاجّه می‌کنید با آن که تورات و انجیل بعد از او نازل شده است. آیا تعقّل نمی‌کنید. هان، شما [اهل کتاب] همانان هستید که درباره آنچه نسبت به آن دانشی داشتید محاجّه کردید؛ پس چرا در مورد چیزی که بدان دانشی ندارید محاجّه می‌کنید؟ با آن که خدا می‌داند و شما نمی‌دانید. ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه حق گرایی فرمانبردار بود و از مشرکان نبود.»[4]

۱ـ آرتور جفری: *واژگان دخیل در قرآن*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، صفحات ۱۰۰ و ۱۰۱.

۲ـ سید علی‌اکبر قرشی: *قاموس قرآن*، ج ۱، ص ۱۷.   ۳ـ همان، ص ۱۸.

۴ـ آل عمران (۳)، آیه‌های ۶۵ـ۶۷.

۳ـ تحریم شراب:

مسألهٔ تحریم شراب یك بار در سورهٔ بقره آیهٔ ۲۱۹ چنین آمده است: یَسئلونَكَ عَنِ الخَمْرِ و المَیْسِرِ قُلْ فیهِما إثْمٌ کبیرٌ وَ منافِعُ لِلنّاسِ و إثْمُهُما اکبرُ مِنْ نَفْعِهِما.[1]

یك بار هم در سورهٔ مائده آیهٔ ۹۰ آمده است: یا ایّها الذین آمنوا انما الخمرُ و المیسرُ و الأنصاب و الأزلام رجسٌ من عمل الشیطان فأجتنبوهُ لعلّکم تفلحون؛[2] دربارهٔ تحریم شراب ماجرا از این قرار است که عده‌ای از اصحاب پیامبر ﷺ نزد ایشان آمدند و عرض کردند یا رسول‌الله، نظر خود را در مورد شراب و قمار بیان نما!؛ زیرا این دو عقل را از بین می‌برد و مال را نابود می‌کند. لـذا این آیه (بقره، ۲۱۹) نازل شده است.

حسن می‌گوید: «مفهوم این آیه دلالت بر حرمت شرب خمر دارد. اوّلا می‌فرماید ضرر آنها از نفع آنها زیادتر است و اگر چیزی ضررش بیش از نفع آن باشد، عقل بر حرمت و ممنوعیّت آن حکم می‌کند. ثانیاً می‌فرماید: در شراب وقمار إثم است و در آیه دیگر إثم را حرام نموده است».

برخی گفته‌اند، خمر را در لغت اساساً اثم می‌نامند. چنان که شاعری چنین گفته است:

شَـربـتُ الاثـمَ حتّـی ضلّ عقلي   کـذلـك الاثـمُ یصنـعُ بـالعقـولِ!

[إثم (شراب) نوشیدم تا این که عقلم از بین رفت.   آری شراب با عقل چنین می‌کند]

ضحاك می‌گوید که مراد از این آیه آن است که گناه شراب و قمار پس از این که تحریم شده است از نفع آنها بزرگتر است و در مقام تحریم آنها نیست.

به اعتقاد سعید بن جبیر، حکم زیادتر بودن گناه شراب و قمار جلوتر از حکم حرمت آنهاست.

قتاده هم می‌گوید، از این آیه حکم حرمت شراب و قمار استفاده نمی‌شود بلکه آیهٔ سورهٔ مائده، حرمت شراب و قمار را می‌رساند.[3]

علامه طباطبایی در باب فلسفهٔ تحریم شراب چنین می‌گوید: «از آن جا که مردم به قریحهٔ

۱ـ بقره (۲)، آیهٔ ۲۱۹: «دربارهٔ شراب و قمار از تو می‌پرسند، بگو: در آن دو، گناهی بزرگ و سودهایی برای مردم است ولی گناهشان از سودشان بزرگتر است.»

۲ـ مائده (۵)، آیهٔ ۹۰: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شراب و قمار و بتها و تیره‌های قرعه پلیدند و از عمل شیطانند. پس، از آنها دوری گزینید، باشد که رستگار شوید.»

۳ـ فضل بن حسن طبرسی: *مجمع البیان*، ج ۲، ص ۲۹۷.

حیوانیّتی که دارند همواره متمایل به لذایذ شهوات هستند و این تمایل اعمال شهوانی را بیشتر در آنان شایع می‌سازد تا حق و حقیقت را؛ و چون برای مردم ترک آن دشوار است ـ هر چند که ترک آن مقتضای سعادت انسانی باشد ـ بدین جهت خدای سبحان مبارزه با این گونه عادتها را تدریجاً در بین مردم آغاز کرد. در باب این تحریم چهار بار در قرآن آیه نازل شده است. بار اوّل فرمود: قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها و مَا بَطَنَ و الإِثْمَ و الْبَغْیَ بِغَیْرِ الحَقِّ... ؛[1] این آیه در مکّه نازل شده و به طور کلی هر عملی را که مصداق إثم باشد تحریم کرده است. دیگر نفرموده است که شرب خمر هم مصداق اثم است. این امر احتمال دارد بدان جهت باشد که خواسته رعایت مدارا کرده باشد، چون سکوت از این که شراب هم إثم است نوعی إغماض باشد. تا این که آیهٔ لاتَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ و أَنْتُم سُکاریٰ.[2] در مدینه نازل شده است و تنها از میگساری در بهترین حالات و در بهترین اماکن یعنی نماز در مسجد نهی کرده است. اعتبار عقلی و نیز سیاق آیهٔ شریفه نمی‌پذیرد که این آیه بعد از آیهٔ سورهٔ بقره و دو آیه مائده که به طور مطلق از میگساری نهی می‌کنند، نازل شده باشد. در ضمن معنا ندارد که بعد از نهی مطلق میگساری، دربارهٔ نسبت به برخی از مواد آن نهی کند. علاوه بر این که با تدریجی بودن که گفتیم منافات دارد. چون تدریج عبارت از آن است که اوّل تکلیف آسان را بیان کنید بعد به سخت‌تر از آن بپردازند؛ نه برعکس. سپس آیهٔ مورد بحث (یَسْئلونَکَ عَنِ الخَمْرِ و المَیْسرِ قُلْ فیهما إِثْمٌ کبیرٌ)[3] نازل شده است. این آیه بعد از آیهٔ سوره نساء نازل شده و بر تحریم دلالت دارد. چون در این‌جا تصریح می‌کند که شرب خمر، اثم است و در سورهٔ اعراف به طور صریح بیان می‌کند که هر چه مصداق إثم باشد، خدا از آن نهی کرده است. لذا بطلان گفتار برخی از مفسران روشن می‌شود که گفته‌اند آیهٔ سوره بقره صریح در حرمت نیست، چون تنها قل فیهما اثم کبیرٌ آمده است و این آیه بیش از این دلالت ندارد که در شراب، اثم یعنی ضرر هم هست و در جای دیگر به طور کلی هر چیز مضرّی تحریم شده است، ولی آیا شامل چیزهایی که مضر از جهتی و مفید از جهتی هستند هم می‌شود یا خیر؟ این جاست که باید اجتهاد کرد و صحابه هم در آن اجتهاد کرده‌اند. برخی به طور کلی آن را ترک کرده‌اند و برخی

۱ـ اعراف (۷)، بخشی از آیهٔ ۳۳: «بگو: پروردگار من فقط زشتکاریها را ـ چه آشکارش [باشد] و چه پنهان ـ و گناه و ستم ناحق را حرام گردانیده است... .»

۲ـ نساء (۴)، بخشی از آیهٔ ۴۳: «... در حال مستی به نماز نزدیك نشوید ... .»

۳ـ بقره (۲)، بخشی از آیهٔ ۲۱۹ : «دربارهٔ شراب و قمار ازتو می‌پرسند، بگو: «در آن دو، گناهی بزرگ [است]... .»

همچنان بر نوشیدن آن اصرار داشته‌اند.

«بعد از این دو آیه، سورهٔ مائده نازل شده است. از ذیل این دو آیه برمی‌آید که مسلمانان بعد از شنیدن آیهٔ سورهٔ بقره هنوز از میگساری دست‌بردار نبوده‌اند، چون در ذیل آیه آمده است: **فهل انتم منتهون**؛ آیا دست برمی‌دارید؟[۱].»

۱ـ محمدحسین طباطبایی: *المیزان*، ج ۲، ص ۲۸۸.

فصل پنجم

گلدزیهر
و
همخوانیهای نادرستِ وی میان اسلام و یهود

اگناس گلدزیهر، در *دائرة المعارف یهودی* مقاله‌ای را دربارهٔ اسلام نوشته است که در آن، به طور ویژه، دربارهٔ ریشه‌های یهودیِ مفاهیم و دستورات اسلامی، بحث کرده است.[1] اکنون به تفصیل، به این آرا می‌پردازیم.

خدای بنی‌اسراییل و خدای اسلام (۱)

گلدزیهر، تأکید می‌کند، مفهومِ توحیدی که محمد ﷺ به وسیلهٔ آن با بت‌پرستیِ عرب جاهلی درافتاد، در ذات و جوهر، با توحیدی که در عهد قدیم آمده است، همخوانی دارد.[2] اما باید بگوییم که این رأی نادرست است، زیرا:

۱ـ خدایِ عهد قدیم، فقط خدایِ بنی‌اسراییل است نه دیگران، چه قوم اسراییل را خداوند برگزیده است؛[3] امّا برعکسِ آن، «الله» در اسلام، همانا پروردگار جهانیان است،[4] بی‌آن

1- C. F: ***The Jewish Encyclopedia***, Vol 6, PP. 651- 659, New York and London, 1904.

2- *ibid*, P. 625.

۳ـ نك: عهد قدیم، سفر خروج، باب ۱۹، آیهٔ ۵؛ سفر تثنیه، باب ۴، آیه‌های ۲۰، ۳۲؛ باب ۷.

۴ـ نك: حمد (۱)، آیهٔ ۲.

که بنده‌ای از بندگانش را بر دیگری ترجیح دهد و یا ملّتی را به بزرگی و شرف، انتخاب نماید.

۲ـ خدای اسراییل، پدر است،[۱] امّا در اسلام «الله» «نه کسی را زاده و نه زاییده از کس» است.»[۲].

از همین رو، «بایِنْتش» [در کتاب *توحید در نگاه بنی‌اسراییل و خاور قدیم* ، صص ۷۷ـ۹۴][۳] بحق گفته است که «توحید یهودی، توحید قومی است امّا توحید اسلامی، توحید جهانی».

روزهٔ یهودی و روزهٔ اسلامی (۲)

گلدزیهر و پس از او ونسینك [در *دائرة المعارف اسلام*، زیر مدخل][۴] مدعی‌اند که محمد ﷺ روزه را از یهودیان گرفته است. این رأی، به طور طبیعی، به دلایل زیر، دور از صواب می‌باشد:

۱ـ روزهٔ یهودیان تابع برخی شرایط ویژهٔ تاریخ یهود است و منحصر به یك روز می‌باشد. این روز که موسی (ع) فرمانِ روزهٔ آن را داده است، روز آمرزش و کفاره است.[۵] پس از اسارت بابلی روزهای دیگری برای روزه، از جانب علمای یهود، از باب یادآوریِ مصیبتهایی که به ملّت یهود وارد آمده بود، تعیین شد: روزهٔ ماه چهارم (تمّوز)، ماه پنجم (آب)، ماه هفتم (تشرین) و ماه دهم (تبیب)[۶]. آغاز روزه از سپیده تا پدیدار شدنِ نخستین ستاره‌های شب بود جز روزهٔ کفاره و آمرزش و روزهٔ روز نهم از ماه آب که از شب تا شب آینده، ادامه می‌یافت. در آیین یهود، روزه، تنها به نخوردن و نیاشامیدن محدود می‌شد. با توجه به آنچه گذشت، می‌توان دید که روزهٔ یهودی، هیچ ارتباطی با روزهٔ اسلامی ندارد:

۱ـ نك: عهد قدیم، سفر اِشَعیا، باب ۶۳، آیهٔ ۱۶: «تو پدر ما هستی! حتی اگر ابراهیم ویعقوب نیز ما را فراموش کنند، تو ای خداوند، از ازل تا ابد، پدر و نجات‌دهندهٔ ما خواهی بود.» نیز: همان، باب ۶۴، آیهٔ ۸: «امّا ای خداوند، تو پدر ما هستی. ما گِل هستیم و تو کوزه‌گر. همهٔ ما ساختهٔ دست تو هستیم.»

۲ـ نك: اخلاص (۱۱۲)، آیهٔ ۳: «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ».

3- Baentsch, *Altorientalischer und israelistischer Monotheismus*, PP. 77- 94.

4- C. F: *Encyclopedia de L'Islam*, S. V.

۵ـ نك: عهد قدیم، سفر لاویان، باب ۱۶، آیهٔ ۲۹.

۶ـ نك: عهد قدیم، سفر زکریا، باب ۸، آیهٔ ۱۹.

۱ـ روزه در اسلام، به طور کامل، يك ماه (ماه رمضان) ادامه دارد، نه يك روزيا يك شب (مانند روزهٔ يهوديان).

۲ـ روزه در اسلام، هيچ ارتباطی با واقعه‌ای تـاريخی و يا يك مصيبتِ وارد بر مسلمانان ندارد بلكه ركنی از اركان پنجگانهٔ اسلام است.[۱]

۳ـ روزهٔ يهوديـان، اختياری است نه واجب؛ مگر زمـانی كه امّت يهود، تحـت ستم قرار گيرد كه با به وجود آمدن صلح و آرامش، منتفی می‌شود.[۲]

روزه به عنوان يك عمل دينی، در اديان پيش از يهود هم مشهور بوده است، به طوری كه شكلهای مختلف به خود گرفته و برای اهداف متفاوتی، نهاده می‌شده است؛ گاهی به منزلهٔ يك عمل پاك كننده و تطهيری بوده بـه منظور توبه و غسل از گناهان؛ چنان كه گـاهی هم هدف از آن، توانا كردن فرد در انجام مراسم آيينی و جادويـی بوده و گاهی نيز به منظور سوگواری انجام می‌گرفتـه است. جالب آن كـه در جوامع ابتدائيِ مصـر، روزه، وسيلهٔ پاك شدن از گنـاهان بوده است؛ اين در حالی اسـت كه در بابل، روزه، آيينی منظم برای توبـه كردن بوده و در سرودهای توبه كه مردم بـابل می‌خوانده‌اند اين مطلب، روشن است؛ بـه طوری كه شخص روزه‌دار چنين وصف می‌كردند كه در خلال روزه، نه غذا می‌خورد و نه آب می‌نوشد؛ چنان كه در روزهايی كه دوران نااميدی و حوادث ناگوار بوده، روزه‌هايی اختصاص داشته كه بسيار سخت‌تر و شديدتر بوده است.[۳]

بنابراين، چگونه گلدزيهر مدعی می‌شود كه محمد ﷺ، انديشهٔ روزه‌داری را از يهوديان گرفتـه است؟ گويی يهـود تنها دينی است كـه روزه را ابداع كرده اسـت! با اين همه، گلـدزيهر فرامـوش كرده اسـت كه از هـزاران سال پيـش از ظهور يهـود، روزه گرفتـه می‌شـده است، امّـا

۱ـ [اشاره به بازگفته‌ای (حديثی) از پيامبر دارد كه در آن، اسلام بر ۵ پايه استوار گشته است: گواهـی به يكتاييِ خداوند و پيامبريِ محمـد ـ كه خـدايش درود فرستاد ـ برپاييِ نماز، پرداخت زكات، انجـام حج و روزهٔ ماه رمضان. نك: بخاری *الصحيح*، ج ۱، ص ۹. برای منابع بيشتر نك: ونسينك، *مفتاح كنوز السنة*، ترجمهٔ محمد فؤاد عبدالباقی، ص ۴۳، زير «الاسلام». (و).]

2- C. F: ***The Jewish Encyclopedia***, Vol 5, P.347.

3- C. F: Zimmern, ***Balrilonische Busspsalmen***, P. 34, Leipzig, 1885; Masper, ***Sawn of Babylonia***, P. 320, 688,Boston, 1898.

جانبداری و پریشـان باطنیِ او و همانندانش باعـث شده تا تنها نشانه‌هـای دین یهود را در هر چیز ببینند! حتی غرض‌ورزی و جانبداریِ همیشگیِ او از هـم‌نژادانِ یهودی اَش و وسوسه‌هایی که او و امثال او را، همیشه دربـر می‌گیرند، وی را واداشته است تا در بررسـیِ واژهٔ «صیام» ـ که خود بر بـی‌امانتی و نادرستـیِ او تأکید دارد ـ پـس از واژهٔ عربیِ «صیام»، واژهٔ عبـریِ «صوم» را میان پرانتز گذارد تا بدین سان نشان دهد که واژهٔ عربی، برگرفته و رونوشتی از واژهٔ عبریِ «صوم» است، امّا اگر وی زیرك بود، باید ترجیح مـی‌داد که واژهٔ عربیِ «صوم» را به جای «صیام» به کار ببرد چون این کلمه، بیشتر به کلمات عبری، نزدیك است.

قبله (۳)

گلدزیهر، مدعی است که پیامبر ﷺ در ابتدا تصمیـم گرفت قبله، بیت‌المقدس باشد تا به یهـودیانِ مدینـه نزدیکتر شـود و حمایت و دوستی آنهـا را جلب کند، زیـرا او به یهودیـان که دارای جایگاه برجسته‌ای بـودند، متکی بود؛ چه اینان محمد ﷺ را به عنوان آخـرین پیامبری که در کتابشان آمـده و نبوتش انتظار می‌رفته، مـی‌توانستند مورد تأییـد قرار دهند،[1] ولی زمانـی که نتوانست حمایت آنها را جلب کند، به تغییـر قبله دست زد و قبله را کعبه در سرزمین مکه، قرار داد.

با این که این رأی درسـت نیست و بر اصول و مبانیِ درستی بنا نشـده است، امّا درمیان خاورشناسان، رایِ رایجی است؛ افـرادی چون ویل، مویر، گریم، کایتانی، بـوهل ـ با این حال ادعای اینان، بر پایهٔ مبنایی قوی، استوار نیست و دربارهٔ این موضوع، می‌توان نکات زیر را بیان داشت:

به طـور یقین، جهت قبلـه را در پیش از هجرت، نمی‌دانیـم، در این باره سـه رأی وجود دارد:

۱ـ قبله، کعبه بوده است.[2]

1- *The Jewish Encyclopedia*, Vol 6, P.652.

۲ـ محمدبن جریر طبری: *جامع البیان فی تفسیر القرآن* (تفسیر طبری)، ج ۲، ص ۴، زیـر آیهٔ ۱۴۲ سورهٔ بقره؛ عبـدالله بن محمد شیرازی بَیْضاوی: *انوار التنزیل و اسرار التأویل* (تفسیر بَیْضاوی)، ج ۱، ص ۹۲، زیر آیهٔ ۱۴۲ سورهٔ بقره.

۲ـ قبله، مدت زمانِ زیادی، در قدس بوده است.[۱]

۳ـ پیامبر ﷺ، پیش از هجرت در مکه به نماز می‌ایستاد به طوری که در سمتِ راست او، کَعبه و قدس در راستای یك خط طولی قرار می گرفتند.[۲]

اشپرنگر [در کتاب *زندگی و دانش محمد* ، جلد ۳، صفحهٔ ۴۶، یادداشت (۲)][۳] و ونسینك [در کتاب *محمد و یهود در مدینه*، صفحهٔ ۱۰۸، لیدن، ۱۹۰۳ م][۴] به رأی دوم که قبلهٔ نماز را پیش از هجرت، به سوی بیت‌المقدس می‌داند، تکیه کرده‌اند؛ با این حال، به دروغ، چنین فرض کرده‌اند که محمد ﷺ برای جلبِ رضایت یهود، بیت‌المقدس را قبله قرار داده بوده است. اگر مطلب چنین باشد، بنابراین، نادرست خواهد بود که محمد ﷺ که در مکه بوده، به خاطر جلب رضایتِ یهودیان، قدس را به عنوان قبله، تعیین کرده باشد؛ چه پیش از هجرت، ضرورت جلب رضایتِ یهودیان احساس نمی‌شد، زیرا در عمل، چالش و درگیریِ محمد ﷺ با یهودیان، در مدینه بوده است. با این همه، به نظرما، اعتبار رأی دوم را چند مطلبِ [دیگر] تقویت می‌نماید:

۱ـ هنگامی که محمد ﷺ تصمیم گرفت تا در رجب سال دوم هجرت[۵] و یا در شعبان همان‌سال[۶] جهت قبله را از قدس به کعبه، تغییر دهد. آیات قرآنیِ مربوط به این اتفاق، هیچ اشاره‌ای به اندیشهٔ بازگشت به قبلهٔ قدیم[قدس] را ندارند. در قرآن، سورهٔ بقره، آیه‌های ۱۴۲ تا ۱۴۴ آمده است: «به زودی مردم کم خرد خواهند گفت: 'چه چیز آنان را از قبله‌ای که بر آن بودند، رویگردان کرد'؟ بگو: 'مشرق و مغرب از آنِ خداست؛ هر که را خواهد به راه راست

۱ـ محمدبن جریر طبری: *جامع البیان*... ، ج ۲، صفحات ۳ و ۸؛ همو، *تاریخ طبری*، ج ۱، ص ۱۲۲۸؛ نیز: بَلاذُری؛ *فتوح البلدان*.

۲ـ عبدالملك بن هشام: *السیرة النبویة*، صفحات ۱۹۰ و ۲۲۸.

3- *Sas Leben und Sie Lehre des Mohamad*, Vol 3, P, 46, n, 2.

4- *Mohammad eu de Joden te Medina*, P. 108, Leiden, 1908.

۵ـ عبدالملك بن هشام: *السیرة النبویة*، چاپ وستینفلد Wistenfeld، ص ۳۸۱؛ ابن سعد: *الطبقات الکبری*، ص ۲۶۱؛ طبری: *جامع البیان*، ج ۲، ص ۳.

۶ـ طبری: *جامع البیان*، ج ۲، ص ۳؛ ابن اثیر: *الکامل*(تاریخ ابن اثیر)، ج ۲، ص ۹۸.

هدایت می‌کند[۱]. (۱۴۲) و بدین گـونه شما را امتی میـانه قرار دادیم، تـا بر مردم گواه بـاشید و پیامبـر بر شما گواه بـاشد؛ و قبله‌ای را که [چنـدی] بر آن بودی، مقـرر نکردیم جز بـرای آن که کسی را که از پیامبر پیـروی می‌کند، از آن کس که از عقیدهٔ خود برمی‌گـردد، بازشناسیم، و البته [این کار] جـز بر کسانی که خـدا هدایت[شان] کـرده، سخت گران بود؛ و خدا بـر آن نبود که ایمان شما را ضایع گـرداند، زیرا خدا [نسبت] به مردم دلسوز و مهـربان است (۱۴۳). ما [به هر سـو] گردانیدنِ رویـت در آسمان را نیك مـی‌بینیم. پـس [باش تا] تـو را به قبله‌ای کـه بدان خشنود شوی برگردانیم؛ پس روی خود را به سوی مسجدالحرام کن؛ و هر جا بودید روی خود را به سـوی آن بگردانیـد. در حقیقت، اهـل کتاب نیك مـی‌دانند کـه این [تغییـر قبله] از جـانب پروردگارشان [بجا و] درست است؛ و خدا از آنچه می‌کنند، غافل نیست (۱۴۴)».

۲ـ از آن جا که کعبه در مکه قرار داشته و پیش از هجرت جایگاه بت‌پرستيِ عربها بوده، امکان نداشته به عنـوان قبلهٔ نخستین اسلام قرار گیرد زیرا اسلام، خودْ در پـيِ نابوديِ نمادهای بت‌پرستی بوده است.

۳ـ علاوه بر ایـن، اسلام، همانا، دین ابراهیـم، بنیان‌گذار کعبه است. بنابـراین، طبیعی است که مسلمانان در نمازشان رو به سوی آن آورند.

این دلایل، در بطلان این پندار که انتخاب قدس را به عنوان قبلهٔ نخست با موضعگیريِ محمد ﷺ نسبت به یهودیان یا گروههای مسیحيِ شبـه جزیرهٔ عربستان ـ آن سان که شوالی [در تاریخ قرآن، صص ۱۷۵ـ ۱۷۶] می‌پندارد ـ مرتبط می‌داند، کافی است.[۱]

با این حال، ایـن سخن که قبله، پیش از هجرت، قدس بوده اسـت یك مطلب است و این که محمد ﷺ، این آیین را از یهودیان گرفتـه باشد، مطلبی دیگر. اگر چه، حقیقت آن است که یهودیان در نمازشان رو به سوی قدس داشته‌اند[۲] و بنی‌اسراییل هم در نماز و نیایش خود، به همین سوی، روی داشته‌اند؛[۳] امّا علتـی که محمـد ﷺ را واداشت تـا در دوران مکه، بـه سوی قدس نمازگزارد، آن بود که کعبه هنوز از بت‌پرستـی پاك نشده بود. از این رو، مناسب‌ترین قبله،

1- Schwally, *Geschchte de Qorans*, PP. 175-176.

۲ـ نك: عهد قدیم، اول پادشاهان، باب ۸ ، آیه‌های ۴۴ و ۴۸.

۳ـ نك: عهد قدیم، سفر دانیال، باب ۶، آیهٔ ۱۰.

همان مسجد الاقصا بوده که در آیهٔ اولِ سورهٔ «اِسراء» از آن سخن رفته است. اگرچه پیرامون تعیین این مسجد، اتفاق‌نظری وجود ندارد؛ امّا تفسیر اسلامی، آن را به طور کلی، با قدس مقارن می‌داند. اجماع بر آن است که آیهٔ مورد نظر مکی است و اِسراء [معراج] هم از مکه به قدس صورت گرفته است.

امّا سؤال آن است که، از کدام قدس سخن می‌گوییم؛ از قدسِ آسمانی یا قدسِ واقعی که در فلسطین واقع شده است؟ این سؤالی است نابخردانه که بلاشر در ترجمهٔ خود از قرآن طرح کرده است، [۱] چه این که قدسِ آسمانی، تنها قدسی خیالی است که در متون فرجام شناختی و پیشگویانهٔ یهودیِ زمانهای متأخر، ساخته و پرداخته شده است. در این متون، از قدس آسمانیی سخن رفته که خداوند آن را در آسمان برافراشته است تا آخرین پناهگاه راست‌روندگان باشد، چیزی شبیه بهشت که در خود، درخت زندگی را جای دارد. [۲]

این قدس آسمانی در عهد جدید، معنای آرزوی صلح و آرامش را یافته است و به این شکل در رؤیای یوحنّای قدّیس آمده است: «[یکی ازآن هفت فرشته] مرا به قله کوهِ بلندی برد. از آن‌جا شهر مقدس اورشلیم را دیدم که از سوی خدا، از آسمان پایین می‌آمد» [۳].

بلاشر، می‌پندارد که مسجد الاقصا، همان قدسِ آسمانی است. وی می‌افزاید: «جای شکی نیست که در خلافت امویان در دمشق، عبارت «مسجد الاقصا»، به شهر یهودا اشاره دارد نه قدسِ آسمانی. علت این تغییر هم، یافتن راهی بوده توسط امویان تا بدین سان مکه جایگاه خود را به عنوان پایتختِ دینیِ تمام جهان اسلام، نداشته باشد» [۴].

شریعت اسلامی و شریعت یهودی (هلاخا) [۵]

گلدزیهر، در همان مقاله که از آن سخن رفت، از تأثیر شریعت یهود بر شریعت اسلامی

1- C. F:Blacher, tr. *du Coran*, P. 306.

2- Syr. *Apocalypse*, Par. 4, 2 Sqq, *Esdras*, 8, 52.

۳ـ عهد جدید، مکاشفه، باب ۲۱، آیهٔ ۱۰.

4- Blachere, tr. *du Coran*, P. 306.

۵ـ [هالاکاه (Halakah) متن قانون یهود است که به قوانین کتاب مقدس منضم شده و توأماً بخش قانونی تلمود را تشکیل

سخن می‌گوید امّا در این خصوص، تنها به ذبح حیوانات و مراسم شست و شویِ مردگانْ پیش از دفن، اشاره می‌کند. با این حال، وی فراموش نموده است که شست و شوی مردگان، از آیینهای رایج روزگاران کهن بوده است، حتی در میان مردمان بَدْوی. بنابراین، این مطلب، ثابت می‌کند که یهودیان از کسانی نبوده‌اند که این آیین را ابداع کرده‌اند.

نیز کشتن حیوانات برای تغذیه که نزد یهودیان بسیار پیچیده است، نزد مسلمانان در نهایتِ سادگی است. از نظر یهودیان، «شوحت» که لقب مردی است شایستهٔ عملِ ذبح و آگاه به مراسم، باید به ذبح بپردازد. مطابق قوانین تلمود، زنان نباید به اینکار بپردازند.[1] شوحت، کسی است که در او باید چند شرط باشد: میگسار نباشد؛[2] در گذشته از کسانی نبوده باشد که نسبت به واجبات، پایبند نبوده است؛[3] همچنین نباید گناهکار و قانون‌شکن باشد.[4] علاوه بر این، نباید از کسانی باشد که آشکارا، حرمت روز شنبهٔ مقدس [سَبَت] را شکسته باشد.[5]

هیچ‌یک از این شرطها، در اسلام وجود ندارد؛ به طوری که از کسی که می‌خواهد حیوانی را ذبح کند نمی‌خواهد صلاحیت دینی داشته باشد یا دارای لقبی باشد. تمام آنچه در اسلام خواسته شده است گفتنِ ذکر «بسم‌الله»، پیش از ذبح است تا برای غیرخدا نباشد و شرط دیگر، بریدنِ گلو و نای است. بنابراین، ذبح حیوانات، تنها از آنِ یهودیان نیست.

بنابراین، از این دو، به منزلهٔ دو نمونهٔ تأثیر شریعت یهود بر شریعت اسلامی، روشن می‌شود که هیچ مجالی برای چنین تأثیری، وجود ندارد. همچنین، بیانِ اصطلاحاتِ خاصِ ذبح در زبانِ عربی، و گذاردن آن در کنار اصطلاحات زبانِ عبری یا برعکس، فایده‌ای ندارد، چون معنای اصطلاح عربی، به طور کامل، با معنای آن در زبان عبری متفاوت است.

با وجود این، گلدزیهر، همچنان به چنین شیوه‌ای روی آورده است؛ با این که شیوهٔ پسندیده‌ای در پژوهش نیست. از همین‌روست که وی ادعا می‌کند، عایشه، همسر پیامبر ﷺ

می‌دهند. کلمهٔ هالاکاه، به معنای «احکام» می‌باشد. ظفرالاسلام‌خان: *نقد و نگرشی بر تلمود*، ترجمهٔ محمدرضا رحمتی، ص ۱۱۶ (و).].

1- *Yoreh Deâh*, 1 , 1.

2- Shulhan âruk *yoreh Deâh*, 1. 8.

3- ibid, 1.14.

4- ibid, 1. 5.

5- C. F: *The Jewish Encyclopedia*, Vol 11, P. 311.

تأیید کرده است کـه اندیشهٔ «عـذاب قبر» را از زنـی یهودی فراگـرفته و محمد ﷺ هـم آن را به تعالیمش، افزوده است.

امّا این داستان از کجا آمده است؟ در این بـاره، گلدزیهر چیزی نگفته است. درنتیجه، این رأی قابل اعتنا نیست.[۱] علاوه‌بر این، هیچ آیه‌ای در قرآن، به عذاب قبر اشاره ندارد.[۲] با این همه، باید در مقایسه با دیگر خـاورشناسان مثل آلفرد وُن کریمر [در کتاب *تاریخ تمدن شرق در حکومت خلفا*، جلد ۱، صص ۲۲۵ـ ۲۵۵][۳] به میانـه‌رویِ گلدزیهر، اعتراف کـرد. وُن کریمر، هنگامی که ادعـا می‌کند قانونِ مدنیِ اسلامـی، تحت تأثیر قانون تلمودیِ خـاخامی است، در پندارش، سخت تعصّب ورزیـده است. گلدزیهر پیرامون ایـن موضوع می‌گوید: «بـا این همه، شك در تعـداد زیادی از این تطبیقها [میـان حقوق تلمودی و اسـلامی] رواست. با ایـن حال، ممکن اسـت بپرسیم که آیـا قانون رمـی ـ که انکار تـأثیر آن بر تحـوّل شریعت اسلامـی ممکن نیست ـ همان چیزی نیست که باید آن را مرجـع مستقیم و تأثیرگذار در قانونگزارانِ مسلمان به شمار آورد؟»[۴]

این سخنِ گلدزیهر، ما را به نزاعی دیگر ارجاع می‌دهد که به اعترافِ وی، بسیار پیچیده است و بیشتر خـود او پژوهشی سطحی در آن بـاره انجام داده[5] که عنوان آن چنیـن بوده است: «سرآغـاز فقه اسلامـی، [چاپ آکادمیِ علـوم مجارستان، بـوداپست، ۱۸۸۴م]. با ایـن که وی

۱ـ [شاید بازگفتهٔ زیر، مأخذی بوده که گلدزیهر بر پایهٔ آن چنین داوری‌یی داشته است: احمدبن حنبل از عایشه بازگفته‌ای را می‌آوَرَد کـه در آن زنی جهودی، به در خـانهٔ او می‌آید و از وی خـواستار خوراك شده و مـی‌گوید: «خدایتـان از فتنهٔ دجال و عذاب گور، پناه دهاد! خـوراکیم دهید! » ؛ عایشه چون این باز می‌شنود زن را در خانـه نگاه می‌دارد تا پیامبر ـ که خدایش درود فرستاد ـ بیاید. آن گاه عایشه از سخنانی که این زن بر زبان رانده، از شوی بزرگوارش، پرسش می‌کند. (نك: احمد بن حنبل، *المسند* ج ۶، ص ۱۳۹؛ برای بازگفتـه‌هایی دیگر دربـارهٔ «پناه به خدای از عـذاب گور » نك: ونسینك، *مفتاح کنوز السنة*، ترجمهٔ محمد فؤاد عبدالباقی، ص ۳۹، زیر «الاستعاذة». (و).].

2- Wensinck, ***Muslim Creed***, P. 117- 119.

3- Alfred Von Kremer, ***Culturgeschichte des Orient unter deu chalifen***, Vol 1, PP. 525- 555.

4- C. F: ***The Jewish Encyclopedia***, P. 675.

5- C. F: Goldziher, ***Mohammadanisch Studien***, Vol 2, P. 75, n. 2, Abhandlungen ber ungar Akademie der Wissenschaften, Budapest, 1884.

وعده داده است در این پژوهش ژرفکاوی نماید، امّا ظاهراً به وعده‌اش عمل نکرده است. وی در این پژوهش، نمونه‌ای از تطابق میان قوانین اسلامی و یهودی را ارائه نموده و مدعی است که قوانین اسلامی از قوانین یهودی، الهام گرفته است:

الف) استصلاح[1] در قانون اسلامی، معادلِ «تیقون‌ها عِسلام (Taqun ha 'islam) در قانون یهودی است.

ب) استصحاب[2]، معادلِ «Praesumptio» در قانون رمی است.

ج)مادهٔ قانونی اسلامی می‌گوید: «قاضی به علم خود، حکم نمی‌کند» (یعنی قاضی نباید فقط با شناخت و آگاهیِ خاص خود، حکم کند، بلکه به دلایل واقعی باید حکم نماید). معادل این ماده قانون در قانون تلمودی چنین است: «قاضی عقل خود را اجابت نمی‌کند.» [enladdayanellamasheenawrooth] گلدزیهر، این قانون اخیر را که با احتیاط بررسی شده است، ارائه می‌دهد؛ ولی شایسته بود که وی از این قانون درس می‌گرفت [و به عقل خود، در این باره اظهارنظری نمی‌کرد]؛ امّا متأسفانه، آن‌گونه که در خلال این فصل گذشت، وی به ندرت چنین می‌کند.

۱ـ [استصلاح، یکی از آبشخورهایی است که بر پایه آن، «فقیه»، فرموده‌ای دینی را، به دست می‌آورد. استصلاح «جعل حکم برای موضوعی است که از جانب شرع دربارهٔ آن حکمی نرسیده و مجتهد در چنین جایی، مصالح و مفاسد آن را به گونهٔ کامل مورد بررسی و کاوش قرار داده، سپس حکم مقتضی و مناسب را برای آن، بیان می‌کند.» (نك: محمد ابراهیم جنّاتی، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، ص ۳۵۲). به هر روی، از دید فقیهانِ شیعی و برخی مذاهبِ سنّی، استصلاح، پذیرفتنی نیست. (و).].

۲ـ [استصحاب، واژهٔ ویژه‌ای است در دانش اصول. مثلاً اگر دست نماز گرفته‌اید و پس از ساعتی دچار شك می‌گردید که آیا وضویتان به جاست یا آن که از میان رفته است؛ در این جا می‌گویند استصحاب کنید؛ یعنی بنا را بر آن گذارید که وضویتان همچنان به جاست. به دیگر سخن، باور پیشین به گمان پسین، از میان نمی‌رود (لا تَنْقُضِ الیقینَ بالشكّ). در این که استصحاب چونان آبشخوری برای فرموده‌هایی دینی است. میان فقیهان شیعی و سنی، چند و چونی نیست. (نك: محمد ابراهیم جناتی: *منابع اجتهاد*، ص ۴۲۳.) (و).].

یادداشتهای فصل پنجم

خدای اسلام و بنی اسراییل

«الله» اسم عَلَم خداوند است. «الله» ذات مستجمع جمیع صفـات کمالیه و جلالیه است. این لفظ مبارك دو هزار و هفتصد و دوبار در قرآن آمده اسـت. پنج بار «اللّهم» و بقیه‌الله. ویژگیها واوصاف خداوند در قرآن به قرار زیراست:

۱ـ یکتا، بی‌همتا و بی‌نیاز: قل هُوَ اللهُ أحَد. اللهُ الصّمد. لَمْ یَلِدْ و لَمْ یُولَد. و لم یکُن لَهُ کُفواً أحَدْ.[۱]

۲ـ خالق و آفریننده همهٔ اشیا و تمـام جهان و جهانیان و تمام موجودات: ... لا إلهَ الاّ هو خالقُ کل شیء...؛[۲] قل اللهُ خالقُ کلِّ شیءٍ؛[۳] و الله خالقُ کلِّ شیءٍ و هو علیٰ کلّ شیءٍ وکیل[۴] ... و... .

۳ـ تربیت تمام اشیا و موجودات به دست اوست و او مربّی همه مخلوقات است: الحمدللهِ ربّ العالمین؛[۵] فلِلّـه الحَمْدُ رَبِّ السَّمٰواتِ و رَبِّ الأرضِ رَبِّ العالَمیـن[۶] و.... «ربّ العالمیـن» ۴۲بار در قـرآن

۱ـ اخلاص (۱۱۲)، آیه‌های ۱ـ۴: «بگو: خداوند، یکتا و یگانه اسـت؛ خداوندی است که همهٔ نیازمندان قصد او می‌کنند؛ [هرگز] نزاد وزاده نشد؛ و برای او هیچ‌گاه شبیه و مانندی نبوده است.»

۲ـ انعام (۶)، بخشی از آیهٔ ۱۰۲: «... هیچ معبودی جز او نیست، آفرینندهٔ هر چیزی است....»

۳ـ رعد (۱۳)، بخشی از آیهٔ ۱۶: «... بگو: خداوند آفرینندهٔ هر چیزی است، اوست یگانهٔ قهّار.»

۴ـ زُمر (۳۹)، آیهٔ ۶۲: «خدا آفریدگار هر چیزی است، و اوست که بر هر چیز نگهبان است.»

۵ـ فاتحه (۱) آیهٔ ۲: «ستایش خدایی را که پروردگار جهانیان [است].»

۶ـ جاثیه (۴۵)، آیهٔ ۳۶: «پس سپاس از آنِ خداست: پروردگار آسمانها و پروردگار زمین، پروردگار جهانیان.»

آمده است.

۴ـ خدا بر همه چیز قادر و تواناست و هیچ چیز از حیطهٔ قدرت و توانایی او بیرون نیست و او بر کار خود پیروز است: تَبارَكَ الَّذي بِيَدِهِ المُلْكُ و هُوَ عَلىٰ كلّ شيءٍ قديرٌ؛[1] و اللهُ غالبٌ علىٰ أمرِه...[2]. جملهٔ «هُوَ علىٰ كُلّ شيءٍ قَديرٌ... و اللهُ على كل شيءٍ قدير، مجموعاً ۳۴ بار در قرآن آمده است.

۵ ـ حیات و مرگ مطلقاً در دست اوست، و اوست که حیات می‌بخشد و می‌میراند. ... و اللهُ يُحيي و يُميت و اللهُ بِما تعملونَ بصيرٌ[3] إنّا لَنَحْنُ نُحْيي و نُميتُ و نَحْنُ الوارثونَ[4]. این دو تعبیر ۱۱ بار در قرآن آمده است.

۶ ـ شروع آفرینش و إعاده آن از او و به دست اوست: يَوْمَ نَطْوِي السَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِ للكُتُبِ كَما بَدَأْنا أوّلَ خلقٍ نُعيدُهُ وَعْداً علينا إنّا كُنّا فاعلين.[5]

۷ـ نور آسمانها و زمین است. زندگی و حرکت مطلقاً از اوست: اللهُ نورُ السّمواتِ وَ الأرضِ... .[6]

۸ ـ شریك و همتایی ندارد؛ خدایی و معبودی جز او نیست؛ فرزندی ندارد؛ کسی را به فرزندی انتخاب نکرده است: مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَ ما كانَ مَعَهُ مِنْ إلٰهٍ... .[7] ... سُبحانَ أنْ يَكونَ لَهُ وَلَدٌ... ؛[8] لَمْ يَتَّخِذَ وَلَداً و لَمْ يَكُنْ لَهُ شَريكٌ فِي المُلْكِ... .[9]

۹ـ او هر روز در کاری است. همه از او می‌خواهند و از او استمداد می‌کنند و دست نیاز به

۱ـ ملك (۶۷)، آیهٔ ۱: «بزرگوار [و خجسته] است آن که فرمانروایی به دست اوست و او بر هر چیزی تواناست.»

۲ـ یوسف (۱۲) بخشی از آیهٔ ۲۱: «... و خدا بر کار خویش چیره است... .»

۳ـ آل عمران (۳) بخشی از آیهٔ ۱۵۶: «... و خدا [ست که] زنده می‌کند و می‌میراند؛ و خدا [ست که] به آنچه می‌کنید بیناست.»

۴ـ حجر (۱۵)، آیهٔ ۲۳: «و بی‌تردید، این ماییم که زنده می‌کنیم و می‌میرانیم، و ما وارث [همه] هستیم.»

۵ ـ انبیاء (۲۱)، آیهٔ ۱۰۴: روزی که آسمان را همچون در پیچیدن صفحهٔ نامه‌ها در می‌پیچیم. همان گونه که بار نخست، آفرینش را آغاز کردیم، و دوباره آن را بازمی‌گردانیم. وعده‌ای است بر عهدهٔ ما که انجام دهندهٔ آنیم.»

۶ ـ نور (۲۴)، بخشی از آیهٔ ۳۵: «خدا نور آسمانها و زمین است... .»

۷ـ مؤمنون (۲۳)، بخشی از آیهٔ ۹۱: «خدا فرزندی اختیار نکرده و با او معبودی [دیگر] نیست... .»

۸ ـ نساء (۴)، بخشی از آیهٔ ۱۷۱: «... [خدا] منزه از آن است که برای او فرزندی باشد... .»

۹ـ اسراء (۱۷)، بخشی از آیهٔ ۱۱۱: «... نه فرزندی گرفته و نه در جهان شریکی دارد... .»

سوی او دراز کرده‌اند: يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمواتِ وَ الأَرضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأنٍ.[۱] يا أَيُّهَا النّاسُ أنتم الفُقَراءُ إِلى اللهِ و اللهُ هُوَ الغَنيُّ الحميدُ.[۲]

۱۰ـ عزّت و ذلّت و گرفتن و عطا کردن در دست اوست؛ او پادشاهی می‌دهد و پادشاهی را می‌ستاند؛ اختیار در دست اوست؛ او شب را به روز و روز را به شب داخل و زنده را مرده و مرده را زنده می‌کند. قل اللّهُمَّ مالكَ المُلكِ تُؤتي المُلْكَ مَنْ تشاءُ و تَنزِعُ المُلْكَ مِمّن تَشاءُ و تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ و تُذِلُّ مَنْ تشاء بيدك الخيرُ... (۲۶) تولِجُ اللّيلَ فِي النَّهارِ و تولِجُ النّهارَ فِي اللّيلِ و تُخرِجُ الحَيَّ مِنَ الميّتِ و تُخرِجُ الميّتَ مِنَ الحَيّ... .[۳]

۱۱ـ هدایت و گمراهی در دست و اختیار اوست؛ اوست که هدایت می‌کند و گمراه می گرداند ولی گمراه نمی‌کند مگر فاسقان را: ... يُضِلُّ بِهِ كثيراً و يَهْدي بِهِ كثيراً و ما يُضِلُّ بِهِ الاّ الفاسقين.[۴] ؛ ... انَّ اللهَ يُضِلّ مَنْ يشاءُ و يَهدي اليهِ مَنْ أنابَ... .[۵]

۱۲ـ روزیِ موجودات از او و در دست اوست؛ او رزّاق مطلق است: انّ اللهَ هو الرَّزّاق ذو القوة المتين؛[۶] وَ ما مِنْ دابّةٍ في الأرض الاّ على اللهِ رزقُها.... [۷]

۱۳ـ او به اندازهٔ قدرت و توانایی إنس و جن، تکلیف می‌کند و این قاعدهٔ کلیِ تکلیف است:

۱ـ رحمان (۵۵)، آیهٔ ۲۹: «هر کس که در آسمانها و زمین است از او درخواست می‌کند. هر زمان، او در کاری است.»

۲ـ فاطر (۳۵)، آیهٔ ۱۵: «ای مردم، شما به خدا نیازمندید، و خداست که بی‌نیاز ستوده است.»

۳ـ آل عمران (۳)، آیه‌های ۲۶ و ۲۷: «بگو: بار خدایا، تویی که فرمانفرمایی؛ هر آن کس را که خواهی، فرمانروایی می‌بخشی؛ و از هر که خواهی، فرمانروایی را باز ستانی؛ و هر که را خواهی، عزّت بخشی؛ و هر که را خواهی، خوار گردانی؛ همهٔ خوبیها به دست توست... (۲۶) شب را به روز درمی‌آوری، و روز را به شب درمی‌آوری؛ و زنده را از مرده بیرون می‌آوری، و مرده را از زنده خارج می‌سازی...(۲۷).

۴ـ بقره (۲)، بخشی از آیهٔ ۲۶: «... [خدا] بسیاری را با آن گمراه، و بسیاری را با آن راهنمایی می‌کند: و[لی] جز نافرمانان را با آن گمراه نمی‌کند.»

۵ـ رعد (۱۳)، بخشی از آیهٔ ۲۷: «... در حقیقت خداست که هر کس را بخواهد بی‌راه می‌گذارد و هر کس را که [به سوی او] بازگردد، به سوی خود راه می‌نماید.»

۶ـ ذاریات (۵۱)، آیهٔ ۵۸: «خداست که خود روزی بخشِ نیرومندِ استوار است.»

۷ـ هود (۱۱)، بخشی از آیهٔ ۶: «و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست مگر [این که] روزی‌اش برعهدهٔ خداست... .»

لا یُکلّفُ اللهُ نَفساً إلاّ وُسْعَها.... [1]

۱۴ـ بازگشت همه به سوی اوست: ... کُلٌّ إلَیْنا راجِعُونَ. [2]

۲ـ روزه (صوم)

به نظر می‌رسد که واژه «صوم» پیش از روزگار حضرت محمد ﷺ در عربستان رواج داشته است؛ ولی در باب این که روزه داشتن در دیگر جوامع عرب، غیر از جوامع یهودی و مسیحی، امری شناخته شده بوده باشد، یقین حاصل نیست.[3] صوم در لغت یعنی خودداری کردن، لذا به صمت (سکوت) نیز صوم گویند زیرا آن هم خودداری از سخن گفتن است. ابن درید می‌گوید: هر چیزی که از حرکت باز ماند، آن را صوم گویند. صامت‌الریح یعنی باد از حرکت باز ایستاد. صامت الشمسُ یعنی خورشید در وسط روز قرار گرفت.[4]

طبرسی در ادامه در تفسیر کما کتب علی الذین من قبلکم، آورده است که مفسران در معنای این جمله سه نظر دارند:

۱ـ ابومسلم وجبایی: وجوب روزه بر ما اجمالاً تشبیه به وجوب روزهٔ ملّتهایی که پیش از ما نیز بر آنها واجب بوده است. مراد این نیست که روزهٔ ما از نظر وقت و عدد و سایر خصوصیات، مانند روزهٔ آنها بوده، بلکه مقصود این است که روزهٔ روزهایی بر شما واجب شده همان‌طور که در روزهٔ روزهای پیشینیان نیز واجب بوده است.

۲ـ شعبی، حسن: روزهٔ ماه رمضان همان‌طور که بر ما واجب شده است بر مسیحیان نیزواجب بوده، ولی چون ماه رمضان در برخی از سالها با تابستان و زمستان مصادف می‌شد، آنان وقت روزه را در بهار قرار دادند و چند روزی بر آن افزودند.

۳ـ روزه ماه رمضان ما از پاره‌ای از شب بود تا پاره‌ای از شب بعد و در وقت آن نیز اختلاف است. عده‌ای می‌گویند از وقت نماز عشا تا نماز عشای شب بعد، خوردن و آشامیدن حرام است.

۱ـ بقره (۲)، بخشی از آیهٔ ۲۸۶: «خداوند هیچ کس را جز به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند.... .»

۲ـ انبیاء (۲۱)، بخشی از آیهٔ ۹۳: «... همه به سوی ما باز می‌گردند.»

۳ـ آرتور جفری: *واژگان دخیل در قرآن*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۲۹۹.

۴ـ فضل بن حسن طبرسی: *مجمع البیان*، ج ۲، ص ۱۹۹.

برخی هم معتقدند که از وقت خواب تا در موقع خواب شب بعد. ولی مسلم است که این حکم برداشته شده است. به قول حسن و شعبی، مراد از«قبلکم» فقط مسیحیانند و به نظر سایر مفسّران و همهٔ اهل کتاب.[۱]

علامه طباطبایی در ذیل همین آیه چنین آورده است: «کتابت گاهی کنایه از واجب شدن عملی است یا تصمیم بر عملی یا قضای حتمی که بر چیزی رانده شده است. در آیهٔ کُتِبَ اللهُ لأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلی کنایه‌از قضای حتمی‌است. در آیهٔ و نکتبُ ما قدموا و آثارهم، کنایه‌از عزیمت و قضای حتمی است».

«صوم و صیام به معنای خودداری از عمل است. منظور از کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذینَ قَبْلُکُم در مقام اطلاق از حیث اشخاص است و می‌خواهد بگوید تمامی تك تك امّتها روزه داشته‌اند و نیز به این معنا نیست که بفهماند روزهٔ اسلام شبیه روزه امّتهای پیشین است. پس آیه نه دلالت دارد بر این که تمامی امّتها بدون استثنا روزه داشته‌اند و نه دلالت دارد بر این که روزهٔ همه امّتها مانند روزهٔ ما مسلمانان در خصوص رمضان از ساعت فلان تا ساعت فلان و دارای خصوصیات روزه ما بوده است؛ بلکه تنها در مقام بیان این است که اصل روزه و خودداری در میان امّتهای پیشین بوده است».

«از ظاهر جملهٔ «کما کتب» برمی‌آید که امتهای نامبرده اهل دیانتی بوده‌اند که روزه داشته‌اند. از تورات و انجیل موجود در دست یهودیان و نصارا هیچ دلیلی وجود ندارد که دلالت کند روزه بر این دو ملّت واجب بوده است. در این دو کتاب، تنها فرازهایی آمده است که روزه را مدح نموده است. در ضمن، در میان اقوام باستانی مثل مصر باستان، یونانیان، روم و حتی بت‌پرستهای هند نیزنقل شده است که هر یك روزه‌هایی داشته‌اند».[۲]

۳ـ تغییر قبله

«قبلهٔ یهود، بیت‌المقدس است؛ رو به آن نماز می‌خوانند. قبلهٔ نصاریٰ مشرق است و هر جا رو به طرف مشرق نماز می‌خوانند. تغییر قبله از کارهای مهم در تاریخ اسلام بود. به ویژه آن که پیامبر ﷺ اکثر زمان رسالت خود را به قبلهٔ اول نماز خوانده بود، یهود نیز آن را شکستی برای خود می‌دیدند؛ سرو صدا راه انداختند تا آیاتی چند از قرآن مجید نازل شد، کعبه را تثبیت کرد و غوغا را پایان داد.

۱ـ همان.

۲ـ محمدحسین طباطبایی: *المیزان*، ج ۲، ص ۶.

ابن عباس دربارهٔ مدّت آن می گوید: 'مسلمانان از هنگامی که‌پیامبر ﷺ وارد شهر مدینه شد، تا هفده ماه به سوی بیت‌المقدس نماز می‌خواندند، و براءبن عازب می گوید: 'مدت شانزده یا هفده ماه همراه پیامبر ﷺ به طرف بیت‌المقدس نماز خواندم و پس از آن به سوی کعبه روی برگرداندیم، انس بن مالك می‌گوید: 'تغییر قبله به سوی کعبه بعد از نه ماه یا ده ماه پس‌از ورود پیامبر ﷺ به مدینه صورت گرفت. معاذبن جبل می‌گوید: «این جریان پس از سیزده سال از ورود آن حضرت ﷺ به مدینه صورت گرفت'.علی‌بن‌ابراهیم به نقـل از امام‌صادق (ع) نقل می‌کند: 'پس‌از این که پیـامبر ﷺ سیزده سال در مکه و هفت ماه در مدینه به سوی بیت‌المقدس نماز می‌خواند، خداوند او را به سوی کعبه متوجه کرد. علّت آن این بود که یهودیـان پیامبر ﷺ را سرزنش می‌کردند و می گفتند که تو تـابع ما هستی و به سوی قبلهٔ ما نماز می گـذاری. پیامبر ﷺ از این سرزنشها غمگین شد و در دل شب از خـانه بیرون رفت و به آفاق چشم دوخت و منتظر فرمان الهی ماند. چون آن شب سپری شد و روز فرارسید، در هنگام ظهر در مسجد بنـی سالـم در حالی کـه دو رکعت از نماز ظهـر را خوانـده بود جبرییـل نازل شـد و بازوی آن حضرت ﷺ را گرفت و او را از جانب بیت‌المقدس به سوی کعبه کرد'.[1]

«دربارهٔ کسانی که بـر مسلمانان ایراد می‌گرفتند، نظرات متفاوتـی وجود دارد. ابن عباس و براء ابن عازب معتقـدند یهودیان بـودند و حسن معتقد اسـت که مشرکان عـرب و سدّی می گویـد منافقان بوده‌اند».[2]

دربارهٔ علت تغییر قبله دو قول است: ۱ـ تغییر قبله به واسطهٔ تغییر مصلحتی بوده است که فقط خداوند آن را می‌داند. ۲ـ علّت دیگـر از کلام خداونـد (لِنَعْلَم مَنْ یتّبع الرسول ممّن ینقلبُ علی عقبیه) مشخـص می‌شـود. چـون مسلمانـان تـا زمانـی که در مکـه اقـامت داشتنـد، مـأمور بـودنـد به سـوی بیت‌المقدس نماز بخوانند تا نسبت به مشرکان مکـه که به سوی کعبه روی داشتند، امتیاز داشته باشند. وقتی پیامبر ﷺ به مـدینه هجرت کرد، چون یهودیان در آن شهر اقامت داشتنـد و به سوی بیت‌المقدس روی می‌کردند، بـه مسلمانان دستور داده شد تا به سـوی کعبه توجّه کنند تا نسبت بـه یهود امتیاز داشته باشند».[3]

۱ـ فضل بن حسن طبرسی: *مجمع البیان*، ج ۲، ص ۸۹.
۲ـ ابوجعفر محمدبن حسن طوسی: *التبیان*، ج ۲، ص ۳.
۳ـ فضل بن حسن طبرسی: *مجمع البیان*، ج ۲، ص ۸۹.

فصل ششم

صابِئان در قرآن

از دشوارترین مسائلی که مفسرانِ قرآن با آن مواجه بوده‌اند، تعریفِ «صابئان» (۱) می‌باشد. این اسم، سه بار، در آیات زیر آمده است:

۱ـ اِنَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ الَّذینَ هادوا و الصّابِئونَ و النَّصاریٰ. مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَیْهِم وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ.[1]

۲ـ اِنَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ الَّذینَ هادُوا و النَّصاریٰ و الصّابِئینَ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلَهُم اَجْرُهُم عِنْدَ رَبِّهِم وَ لا خَوْفٌ عَلَیْهِم وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ.[2]

۳ـ اِنَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ الَّذینَ هادُوا وَ الصّابِئینَ و النَّصاریٰ وَالْمَجُوسَ وَ الَّذینَ اَشْرَکُوا اِنَّ اللّهَ یَفْصِلُ بَیْنَهُم یَوْمَ القِیامَةِ، اِنَّ اللّهَ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ شَهید.[3]

اکنون، آرای مختلف خاورشناسانی را که به تفصیل، به تفسیر این نام پرداخته‌اند، مورد

۱ـ مائده (۵)، آیهٔ ۶۹: «کسانی که ایمان آورده و کسانی که یهودی و صابئی و مسیحی‌اند، هر کس به خدا و روز بازپسین ایمان آورَد و کار نیکو کند، پس نه بیمی بر ایشان است و نه اندوهگین خواهند شد.»

۲ـ بقره (۲)، آیهٔ ۶۲: «در حقیقت، کسانی که [به اسلام] ایمان آورده و کسانی که یهودی شده‌اند و ترسایان و صابئان، هر کس به خدا و روز بازپسین ایمان داشت و کار شایسته کرد، سپس اجرشان را پیش پروردگارشان خواهند داشت و نه بیمی بر آنان است و نه اندوهناك خواهند شد.»

۳ـ حج (۲۲)، آیهٔ ۱۷: «کسانی که ایمان آوردند و کسانی که یهودی شدند و صابئیها و مسیحیان وزرتشتیان و کسانی که شرك ورزیدند، البته خدا روز قیامت میانشان داوری خواهد کرد، زیرا خدا بر هر چیزی گواه است.»

بررسی قرار می‌دهیم.

۱ـ اشپرنگر معتقد است که «صابئان»، همان «حنیفان» هستند. پدرسن[1] نیز چنین باوری دارد. [نك: *پژوهشهای شرقی*، صفحهٔ ۳۸۶ به بعد، کمبریج، ۱۹۲۳ م.][2].

امّا به دلایل زیر، این رأی را نادرست می‌دانیم:

الف) حنیفان ـ چنان که شهرستانی در *الملل و النّحل* تأکید می‌کند ـ از مخالفانِ صابئیها بوده‌اند، به گونه‌ای که این دو آیین، کاملاً با هم مختلف و در تعارض هستند؛ چه حنیفان، پیروانِ ابراهیم (ع) هستند، امّا صابئیها، ستاره‌پرست؛ پرستشی که ابراهیم (ع) آن را رد کرده است؛ چنان که در قرآن آمده است.[3]

ب) هرگز در قرآن نیامده است که صابئیها، کتاب مقدس دارند، حال آن که در قرآن آمده است که ابراهیم (ع) دارای «صُحُف» بوده است.[4]

۲ـ هرویتس [در کتاب *پژوهشهای قرآنی*، صفحهٔ ۱۲۱ به بعد][5] بیان می‌کند که صابئیها، همه یا بخشی از گروههای مُعَمّدانی مَندایی هستند. «هانس هاینریش شِدِر»[6]، همین رأی را در مقاله‌ای [در مجلهٔ «جهان شرق» شمارهٔ ۴، صفحهٔ ۲۹۰، اشتوتگارت، ۱۹۴۹م][7] چنین بیان می‌کند: «محمد، قبلاً، در مکه دربارهٔ مُعَمّدانیهای بابلی چیزهایی شنیده بود. اینان همان صابئیها هستند که سه بار در قرآن، از آنان یاد شده است. صابئه نامی است که اصلِ آن، به ریشهٔ بابلی ـ آرامیِ کلمه بازمی‌گردد و به معنای «فرو رفتن در آب و غسل (تعمید) دادن» است.

بِل نیز [در کتاب *ریشه‌های اسلام*، صفحهٔ ۶۰ به بعد][8]، همین رأی را پذیرفته است.

۳ـ کارا دی وو[9]، در مقالهٔ «قرآن و جایگاه آن در فرهنگ الهیات کاتولیك»[10]، می‌گوید:

1- Pedersen.

2- C. F: *Oriental Studies*, P. 386 sqq, Cambridge, 1923.

۳ـ نك: انعام (۶)، آیه‌های ۷۶ تا ۷۸.

۴ـ نك: أعلی (۸۷)، آیهٔ ۱۹؛ نجم (۵۳)، آیهٔ ۳۷.

5- Horovitz, *Koranische Vnteropungen*, P. 121 Sqq.

6- Hans Heinrich Schader.

7- *Die welt de Orients*, Heft 4, P. 290. Stuttgart, 1949.

8- Bell, *Origin of Islam*, P. 60 Sqq.

9- Carra De Vaux.

10- Carra de Vaux, *Coran, sa composition, in le dictionnaier de Theologie Catholique*.

«بقیهٔ قوانین اسلام، برگرفته از منابعِ یهودی ـ مسیحی و یا از گروههای التقاطی[1] ناشی از خداگراییِ طبیعی[2] است. بر تعدادی از این گروهها، نام «صابئی» اطلاق می‌شد. امّا ادبیات عربی دو گروه از صابئیها را معرفی می‌کند؛ آنهایی که در قرآن، نامشان آمده است و آنهایی که در حرّان ساکن بوده‌اند. در میانِ این گروهها، پرستشِ ستارگان و وضوگرفتن، رایج بوده است. محمد، صابئان را از اهل کتاب به شمار آورده است؛ یعنی از امتهایی که دارای کتاب مقدس بوده‌اند. به نظر می‌رسد وی آیین نبوّت وپیامبری، اساطیر پیامبران و سنّت وضو را از آنها الهام گرفته است، امّا در مقابلِ پرستشِ ستارگان، به مبارزه پرداخته است. به نظر می‌رسد، محمد ازخلال اهمیتی که به فرشتگان و جن داده است، متأثر از گروههای ایرانی بوده باشد.»

بایسته است عبارات «کارادی وو»[3] را که دارای لغزشهای فراوان است، مورد بررسی قرار دهیم:

۱ـ وی میان گروههای مُعَمّدانی و کسانی که ستارگان را می‌پرستیده‌اند، خلط کرده است.

۲ـ وی میان آیین غسل تعمیدِ گروههای مندایی و وضوی نماز در اسلام، خلط کرده است.

۳ـ وی میان داستانهای پیامبران در قرآن و داستانهای یاد شده در کتابهای مقدسِ

۱ـ [مکتب گزینشی (التقاط گرایی Electicism)، مکتبی است فلسفی که از مکاتب فلسفیِ گوناگون یا ناسازگار، برخی اندیشه‌های هماهنگ را برمی‌گزیند و تلاش می‌ورزد تا اندیشه‌ای منسجم و یکدست را، پدید آورد. نمونه آن مکتب فلسفیِ اسکندرانی است و یا مکتب فیلسوفانهٔ مسلمانانی که تلاش می‌کردند فلسفهٔ یونان را با آیین اسلام، همساز کنند. (نك: جمیل صلیبا، *المعجم الفلسفی*، ج ۱، ص ۳۶۵). (و).].

۲ـ[خداگراییِ طبیعی (Deism, Theism)، مکتبی است که هستیِ خداوند را به دلیلهای خردورزانه و طبیعی، قائم می‌داند، امّا وحی را نمی‌پذیرد و در شناخت ویژگیها و کردارهای خداوند، به بررسی نمی‌پردازد؛ در برابر مکتب خداگراییِ دینی، هستیِ خداوند را، بر پایهٔ خرد و بازگفته‌ها (عقل و نقل)، ویژگیها و کردارهای خداوند را می‌گزارد. مکتب خداگراییِ طبیعی، بر خرد استوار است و دیگری برخرد وبازگفته‌ها؛ نخستین، خواست خدای را در جهان نمی‌پذیرد و دومینْ خواست او را فراگیر بر همه چیزمی‌داند (نك: همان، ج ۱، ص ۲۳۱. (و).].

3- Carra De Vaux.

مندائیها به ویژه مهمترین کتاب آنها یعنی «گِنزا»[۱]، خلط کرده است.

اینك، نگرشهای «کارا دی وو» را وامی‌نهیم و به رأی یا آرایِ «هانس هاینریش شِدِر» می‌پردازیم. او می‌گوید: شاید محمد از مندائیها، چیزی شنیده باشد. ممکن است، سلمان فارسی که از گروههایِ دینیِ رایج در کشور اصلی‌اش یعنی ایران، آگاه بوده است، وی را آگاه کرده باشد»[۲].

مطابق این نظر، نام «صابئان» برگرفته از کلمهٔ mas buta (مَس بوت) یعنی فرورفتن در آب [تغسیل] باشد که از مهمترین آیینهایِ مندائیهاست.

امّا توجیه این اشتقاق با توجه به زبان عربی، دشوار است، چون معنای حقیقیِ فعلِ «صَبَأَ» در عربی، «رها شدن از...» است، که در معنای مجازی، به معنای «رها کردن دینی برای وارد شدن در دینی دیگر» می‌باشد. اسم فاعلِ آن «صابِئ» و جمعِ سالمِ آن «صابِئون» است. ابواسحاق [زجاج] در معنای کلمهٔ «صابئان» می‌گوید: «کسانی که دینی را رها کرده تا به دین

۱ـ [گنزا (Genza) کتاب آیینیِ مندائیهاست و به معنای «گنج». مندائیها آن را «سیدرا رَبّا» (Sidra Rabba) می‌خوانند که به معنای «کتاب بزرگ» است. این کتاب، در میان اینان، به «صُحُف آدم» نامبردار است و بر این باورند که این کتاب نخستین بار به آدم، پدر آدمیان، الهام شده است. آموزه‌های این کتاب دربارهٔ آفرینش جهان و ویژگیهای آفریدگار است و از آموزشها و تعلیمات یحیی، سخن می‌گوید. این کتاب به نظم و نثر است. (نك: محمد جواد مشکور، *خلاصة الادیان*...، ص ۲۲۶). (و).].

2- C. F: Massignon, *Salman Pak*, Paris, 1930.

[برگردان تازیِ این کتاب را نگاه کنید در: عبدالرحمان بَدَوی، *شخصیّات قَلِقَة فی الاسلام*. این کتاب، توسط روانشاد دکتر علی شریعتی، به فارسی ترجمه شده است. ماسینیون، *سلمان پاك*، ترجمهٔ علی شریعتی، ص ۱۲۶. در گزارشِ آیهٔ ۱۰۳ از سورهٔ نحل، مفسّران سلمان فارسی را چونان یکی از مصداقهای «بَشَر» یاد شده در آیه که از دید کافران، پیامبر را آموخته، گزارده‌اند لیك آنچه با پرسمانِ «صابئان» در پیوند است، سخن مقاتل است. وی در گزارشِ آیهٔ ۶۲ از سورهٔ بقره، پس از آن که صابئان را گروهی باز می‌نمایاند که نماز می‌گزارند، زبور می‌خوانند و پرستندهٔ فرشتگانند؛ می‌گوید: "سلمان فارسی که از سپاهیان شاپور بود نزد پیامبر آمد، مسلمان شد و از کار یارانِ صابئان، سخن گفت که در دین به رأی خود نماز می‌گزارند و روزه می‌دارند. پس پیامبر گفت: همگنان در آتش هستند. پس خداوند، آیهٔ ۶۲ از سورهٔ بقره را فرو فرستاد. (نك: مقاتل بن سلیمان، *تفسیر*، چاپ عبدالله محمود شحاته، ج ۱، ص ۴۹۳. (و).].

دیگری گردن نهند»[۱]. امّا پرسش این است که اینان کدام دین را رها کرده‌اند؟ یهود یا مسیحیت را؟ چنان که کُلپ [در مدخلِ «مندایی» در *دانشنامهٔ دین از سپیده‌دمِ تاریخ تا زمان حاضر*، جلد ۶، صفحهٔ ۷۱۱][۲] می‌گوید: «باید اصل منداییها را در گروههای معمّدانی و بدعت‌گذارِ یهودی یا مسیحی بررسی کرد که در مناطقِ مرزیِ سوریه و فلسطین، متمرکز بودند. دلیل این سخن، واژهٔ وصفیِ «Sb» (صب) به جای «md» (مد) است که اشاره به فرو رفتنِ در آب دارد؛ همچنین اشاره‌های پراکنده‌ای وجود دارد که بیانگر جداییِ [اینان] از یهود یا مسیحیت است.

«اگر إشتقاق عربیِ «صابئان» را برگیریم، به این نکته می‌رسیم که «صابئان»، خروج‌کنندگانی هستند که دین یهود یا مسیحیّت را به منظور بنیاد نهادنِ دینی دیگر، رها کرده‌اند، با این همه، آنچه باقی مانده است، آن است که بدانیم اینان کدام دین را رها کرده‌اند؛ یهود یا مسیحیّت را؟ اگر به آنچه قدّیس اپیفان [در نصایح هَیْرِس][۳] اشاره کرده ـ مبنی بر این که صابئان [همان صیبادیان گروهی سامری و] بدعت‌گذارانی، پیش از مسیحیت بوده‌اند ـ استناد کنیم، صابئان بر کسانی منطبق می‌گردد که هر روز غسل تعمید می‌کرده‌اند و در متونِ دیگر ـ به ویژه یونانی ـ ذکر شده که آنها پیش از مسیح، در مناطقِ کنار رود اردن، بوده‌اند.» با این همه، در متون تلمودیِ [براخوت، ۲۲؛ توسِفتا، ۲][۴] به اینان با این وصف که در صبحِ زود، غسلِ تعمید می‌کرده‌اند، اشاره شده است. [نك: باردی در *فرهنگ الهیات کاتولیکی*، جلد ۹،

۱ـ مرتضی زَبیدی: *تاج العروس*، ج ۱، ص ۳۰۷، زیر «صبأ»، کویت. [نك: ابواسحاق ابراهیم بن سَرِی (زجاج) *معانی القرآن و اعرابُه*، چاپ عبدالجلیل شَلَبی، ج ۱، ص ۱۴۷، نیز: همو، ج ۲، ص ۱۹۴. (و).].

2- Colpe, in Encyclopedia: ***Die religion in Geshichte und gegwart***, t. VI, SV.«Mandaen».

3- Saint Epiphane, Odversus Haeres, XI.

4- Berachot, XXII; Tosephta, II.

[براخوت، (berakah, berakhot)، نیایش بِهین یا فرجامین. آغازین رسالهٔ تلمود جُهود. نیز توسِفتا، افزوده‌هایی است بر «میشنا». این واژه، واژه‌ای است آرامی به معنای افزوده، مهمترین بخش این نوشته، ها گادا (Haggadah)، می‌باشد که از آن، فرموده‌های دینی را برداشت می‌کنند. نك: عبدالرحیم گواهی، *واژه‌نامهٔ ادیان*؛ ظفرالاسلام خان: *نقد و نگرشی بر تلمود*، ترجمهٔ محمدرضا رحمتی، ص ۱۰۹. (و).].

بخش دوم، سال ۱۸۱۴ م][1]. طبق آنچه گذشت، صابئان، دین یهود را رها کرده‌اند!»[2]

با وجود این، شهرستانی، وجود صابئان را به تاریخی دورتر ارجاع می‌دهد، چه وی تأکید می‌کند که اینان در روزگار ابراهیم بوده‌اند. آنچه در زیر می‌آوریم، تعریفهای مختلفی است که مفسرانِ مسلمان و لغت‌شناسانِ عرب، دربارهٔ «صابئان» ارائه نموده‌اند:

۱ـ جوهری در *صحاح اللغة* [زیر «صبأ»] صابئان را قومی می‌داند که دینشان مثل اهل کتاب است.

۲ـ اَزْهری *تهذیب اللّغة* [زیر «صبأ»]، می‌گوید، صابئان قومی هستندکه دینشان شبیه دین نصارا می‌باشد و بر این پندارند که از دین نوح پیروی می‌کنند.

۳ـ بَیْضاوی در تفسیر خود [انوار التنزیل][3] می‌گوید: «گفته شده که صابئان، فرشتگان را می‌پرستیده‌اند؛ همچنان‌که گفته شده اینان، ستارگان را پرستش می‌کرده‌اند»[4].

شهرستانی در *الملل و النّحل* فصل بلندی را به «صابئان» اختصاص داده و به مذهب آنها، به شکل مجادله و پرسش و پاسخ میان «صابئیها» و «حنیفان»، پرداخته است. وی پس ازآن، به این نتیجه می‌رسد که صابئان، دینشان را بر پایهٔ اموری روحانی بنا کرده‌اند که نقش واسطه را میان خداوندِ خالقِ حکیم و مردم، ایفا می‌کند. این امور روحانی، در جوهر و فعل و

1- C. F: Bardy, in *Dict. Theol. Catholique*, tr IX, 2eme Partie, 1814.

۲ـ نشانه‌ها و گواهانِ تاریخی، برآنند که دین صابئان یا مندائیها پیش از ترسایی بوده و عیسی خود شاگرد یحیای تعمید دهنده شمرده شده است. در کتاب «گِنزا»، مَشیها (مسیح) همچون کسی باز نموده شده که آیین یحیی را تباه ساخته و «تعمید» در اردن را دیگرگون کرده و به جایهای دیگر، برده است. از همین روی، در فرجام، دروغ همهٔ گیتی را فرامی‌گیرد و مسیح، همهٔ مردم را به پیروی از آموزه‌های خود، فرامی‌خوانَد؛ این جاست که دجّال، سربرمی‌آوَرَد و بر ضد مسیح، دادخواهی می‌کند و وی را به دست جهودان می‌سپرد. از دید مندائیها، عیسی مسیح، از دین برگشته و نَغوشایی بوده که رازهای دین را پاس نداشته است. نک: محمد جواد مشکور، *خلاصة الادیان*...، صفحات ۲۲۳ و ۲۲۵. (و).].

۳ـ [عبدالله بن محمد شیرازی بَیْضاوی: *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، ج ۱، ص ۶۶، زیر آیهٔ ۶۲ از سورهٔ بقره، آنچه از او آورده شد، گفته‌هایی است که وی با «قیل» آورده است. چنان می‌نماید که از دید او، صابئان، گروندگان به آیینی باشند ترسایی ـ زرتشتی. نک: همو، همان‌جا. (و).].

۴ـ [همهٔ این سخنان را نک: مرتضی زَبیدی، *تاج العروس*، ج ۱، ص ۳۰۷، زیر «صبأ». (و).].

حالت، پاك و مطهرند؛ «امّا از جهت جوهر، از مواد جسمانی پاکند و از قوّتهای جسدانی منزه‌اند و از حرکتهای مکانی و تغیّراتِ زمانی مبرّایند... و ما را بدیشان [روحانیات] راهنمونی کردند معلم اوّل ما، عاذیمون و هرمس؛ پس به ایشان تقرب کنیم و ایشان ارباب و الههٔ ماأند و ما را در حضرت رب‌الارباب، شفاعت کنند، پس بر ما [صابئان] واجب باشد که نَفْسهای خود را از پلیدیِ شهوتهای طبیعی پاك گردانیم و اخلاق خود را از علایق قوّتهای نفسانی و غضبی پاکیزه داریم تا میانهٔ ما و روحانیات، مناسبتی حاصل آید تا در عَرضِ حاجات به روحانیان توسل کنیم و احوال خود را بر ایشان عرض کنیم... تا روحانیان نزد خالق ما و خالق خود، ما را شفاعت کنند»[1].

از مطلبی که شهرستانی بیان کرده است، مشخص می‌شود که دین صابئی از دوگانه‌گراییِ ایرانی، تأثیر فراوان یافته است؛ با این حال، این مطلب، ما را از موضوع بحث دور می‌سازد؛ حتی اگر چنین باشد، قرآن میان صابئان و مجوس [آیین زرتشتی] تمایز قایل شده است چه [در سورهٔ حج، آیهٔ ۱۷] می‌فرماید: «کسانی که ایمان آوردند و کسانی که یهودی شدند و صابئیها و مسیحیان و زرتشتیان و کسانی که شرك ورزیدند، البته خدا روز قیامت میانشان داوری خواهد کرد زیرا خدا بر هر چیزی گواه است».

علاوه بر این، خواهیم پرسید، چرا قرآن [در سورهٔ مائده، آیهٔ ۶۹] دربارهٔ آنها گفته است: «کسانی که ایمان آورده و کسانی که یهودی و صابئی و مسیحی‌اند، هر کس به خدا و روزبازپسین ایمان آوَرَد و کار نیکوکند سپس نه بیمی بر ایشان است و نه اندوهگین خواهند شد.» و [در سورهٔ بقره، آیهٔ ۶۲ گفته] «نه بیمی بر آنان است و نه اندوهناك خواهند شد».

با توجه به این آیات، آیا می‌توان «صابئان را از اهل کتاب، به شمار آورد؟ با این که قرآن، از تورات و انجیل سخن می‌گوید، امّا از کتاب صابئان، نامی نمی‌برد. چگونه می‌توان از کتاب آنها «گِنْزا» یاد کرد، در حالی که این کتاب، در قرن هفتم و هشتم میلادی، گردآوری ونوشته شده است؟ گفته شده است که صابئیها این کتاب را نوشتند تا مرکزیّتشان را در برابر

۱ـ محمدبن عبدالکریم شهرستانی: *الملل و النحل*، چاپ بَدْران، بخش دوم، ص ۷. مطلبِ یاد شده را از ترجمه کتاب مذکور نقل کردیم نك: مصطفی بن خالقداد هاشمی عباسی، *توضیح الملل*، چاپ محمدرضا جلالی نایینی، ج ۲، ص ۱۴. (و).]

قدرت اسلامی، تقویت نمایند و از اهل کتاب به شمار آیند تا با آنها همچون یهودیان و مسیحیان، رفتار شود.

از طرف دیگر، باید اشاره کنیم که صابئیها به پیامبران اعتقادی نداشتند، چون معتقد بودند پیامبران، بشری بیش نیستند. شهرستانی یادآور می‌شود «آنها بر این باورند که پیامبران از جنس بشرند و هم شکل و ترکیب ایناانند و مخلوقاتی از جنس ماده‌اند؛ می‌خورند همان‌گونه که ما می‌خوریم و می‌نوشند همان‌گونه که ما می‌نوشیم. آنها هم بشری مثل ما هستند. بنابراین چرا باید ناگزیر به پیروی از آنها باشیم؟ پیامبران چه امتیازی نسبت به ما دارند تا از آنها پیروی کنیم؛ وَ لَئِنْ اَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ اِنَّكُم اِذًا لَخاسِرُونَ»[1].

فلسفهٔ صابئیها، چنین است. بنابراین، چگونه محمد ﷺ آنها را در مرتبهٔ یهودیان و مسیحیان قرار داده است؟

اشاره به آیهٔ پیشین [سورهٔ مؤمنون، آیهٔ ۳۴] چه بسا، برای ما روشن کند که چرا لیث - طبق آنچه اَزْهری در *تهذیب اللغة* وفیروزآبادی در *القاموس المحیط*، آورده‌اند - گفته است: «صابئان می‌پندارند که بر دین نوح (ع) هستند!» پس از این که قرآن، داستان نوح (ع) را بیان می‌کند، در دنبال، از پیامبری[2] سخن می‌گوید که از نسلِ پس از قوم نوح (ع) هستند و آن پیامبر آنان را به پرستش خداوند فرا می‌خوانَد، امّا آنها، خواسته‌اش را چنین رد می‌کنند: ... مٰا هٰذٰا اِلاّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ یَأْكُلُ مِمّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ و یَشْرَبُ مِمّا تَشْرَبُونَ ، وَ لَئِنْ اَطَعْتُم بَشَراً مِثْلَكُمْ اِنَّكُمْ اِذًا لَخاسِرُونَ»[3].

این خود دلیل دیگری است بر ضدّ کسانی که تأیید می‌کنند صابئان در آیهٔ ۶۹ از سورهٔ

۱ـ مؤمنون (۲۳)، آیهٔ ۳۴: «و اگر بشری مثل خودتان را اطاعت کنید، در آن صورت قطعاً زیانکار خواهید بود.».

۲ـ [مفسّران در این که پیامبرِ فرستاده شده،چه کسی است، دو نظر دارند؛ برخی آن پیامبر را هود می‌دانند که مردمش، عاد خواهند بود و برخی وی را صالح انگاشته‌اند که مردمش ثمودند. اما رأیِ پذیرفتنی‌تر را نظر نخستین دانسته‌اند؛ چون باز گفته‌ای از ابن عباس آن را استوار می‌دارد و با بافتِ معناییِ آیهٔ ۶۶ از سورهٔ اعراف و آیهٔ ۲۷ از سورهٔ هود، هماهنگ است. نك: محمودبن عمر زمخشری، *الكشّاف*، ج۳، ص ۱۸۵. (و).].

۳ـ مؤمنون (۲۳)، آیه‌های ۳۳و ۳۴: «... این [مرد] جز بشری چون شما نیست: از آنچه می‌خورید، می‌خورد؛ و از آنچه می‌نوشید، می‌نوشد. (۳۳) و اگر بشری مثل خودتان را اطاعت کنید در آن صورت قطعاً زیانکار خواهید بود. (۳۴).»

مائده، آیهٔ ۶۲ از سورهٔ بقره، همان کسانی هستند که پنداشته می‌شود، بر دیانت نوح (ع) بوده‌اند، چون قرآن اینان را محکوم می‌کند و حال آن که کسانی را که در آیات یاد شده، اشاره شده، مدح می‌نماید.

بنابراین، ما در برابر یك مشکل پیچیده قرار داریم. صابئیهای مذکور در آیات پیشین و آیهٔ ۱۷ از سورهٔ حج، نه صابئیهایی هستند که شهرستانی آنها را توصیف نموده و نه پیروانِ نوح(ع) هستند آن گونه که لیث، اَزْهری و فیروزآبادی گفته‌اند. همچنین، اینان از مندائییها هم نیستند، آن گونه که هرویتس، شِدِر و دیگران ادعا می‌کنند چون در باورهای آنها چیزی نیست که احتمالاً بر محمد ﷺ تأثیرگذار بوده باشد، همچون پرستِشِ ستارگان، عدم اعتراف به نبوّت، [جهان‌شناسیِ دوگانه‌گرا][1]، آیینها و غسل تعمید.

امّا اشارهٔ باردی در *فرهنگ الهیات کاتولیکی* به گروهی که قدّیس اپیفان آنها را در کتاب *نصایح هَیْرِس* به نام «صِباویه»[2] نامیده، مسأله را دشوارتر می‌سازد چون منبع اخیر، چیزی از باورهای این گروه نمی‌گوید و تنها از تبدیلِ تاریخِ برخی از اعیادِ یهودی توسط آنها خبر می‌دهد. علاوه بر این، می‌بینیم که باردی، بدون ارائه دلیلی بر سخن خود، میان معمّدان حرّان که اپیفان در فصل هفدهم، از آنها با نام «هِموروباپتیستها»[3] سخن می‌گوید و میان «ناصوراییها»[4] که از آنها در فصل هجدهم، یاد می‌کند خلط کرده است؛ حتی اگر میان این فرقه‌های سه‌گانهٔ یهودی [صباویه، هموروباپتیستها وناصوراییها] خلط نماییم، باز به نتیجه‌ای که ما را وادارد تا مدح و ثنا بر صابئیها در قرآن را توجیه کنیم، نخواهیم رسید. آیا این، بدان معناست که دستیابی به حلّ معمای «صابئان» در قرآن، امری ناامیدکننده است؟ آری! این خلاصهٔ سخن در این باب است.

1- dualistic, Cosmogony.

2- Sebuaes, Sebouaioi.

3- Hemorobaptists.

4- Nasoraeans.

[«هموروباپتیستها» و «ناصوراییها»، دو فرقه از اِلْکسایِیه (Elkesaits) بودند. الکساییه، پرآوازه‌ترین و گسترده‌ترین دبستانهای گنوسی بود و حدود صد سال پس از زادن مسیح، در اردن پیدا شد. بنیان‌گذار آن اِلکسای نامی یهودی بود که اندیشهٔ بازسازی و احیای آیین جهود را در سر داشت. نك: محمدجواد مشکور، *خلاصة الادیان*... ، ص ۲۳۲. (و).]

یادداشتهای فصل ششم

۱ـ صابئان

صابئان مانند اهل کتاب و مجوسان (زرتشتیان) گروهی هستند که به ویژه افتخار این را یافته‌اند که در ردیف کسانی کـه [به خدا و روز قیامت] ایمان دارند در قرآن از آنهـا یاد شود. در اشتقاق آن، دو نظر است: برخـی آن را مشتق از صَبَا به معنای مشتاق بـودن و برخی هم مشتق از صَبَأَ بـه معنای «دین خود را تغییر داد» گرفته‌اند.[۱]

در سه سورهٔ بقـره (آیهٔ ۶۲) مائده (آیه ۶۹) و حج (آیـهٔ ۱۷) نام آنها در ردیف صـاحبان ادیان آمده اسـت. از آیهٔ بقره چنین استفـاده می‌شود که صـابئان، اهل تـوحید و در ردیف یهود و نصـارا قرار گرفته‌انـد. «اما به یقین می‌تـوان گفت صابئان در اصل اهـل توحید بوده و در ردیف یهـود و نصارا قرار می‌گیرنـد و در عصر نزول قرآن قـومی مشهور و دارای افراد کثیـر بوده‌اند؛ و گرنـه قرآن به آنها اعتنـایی نمی‌کرد و در ردیف یهود و نصارا قرار نمی‌داد.»[۲].

سُدّی مـی‌گوید: «قومـی از ا هل کتاب بـودند». ابن عبـاس می‌گوید: «قـربانیِ ایشـان حلال نباشد». مقاتل معتقد است که آنها اهل کتاب نیستند. قتـاده و مقاتل می‌گویند. «به خداوند معتقدند و فرشتگان را نیز می‌پرستنـد و زبور خوانند و نماز کنند. از هر دینی چیزی گرفته‌انـد». ابن زید می‌گوید:

۱ـ آرتور جفری: *واژگان دخیل در قرآن*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۲۸۵.

۲ـ سیدعلی اکبر قرشی: *قاموس قرآن*، ج ۲، ص ۹۸.

«قومی هستند در جزیرهٔ موصل که «لا اله الا الله» گویند و به رسولان الهی ایمان ندارند.»[1].

طبرسی می‌گوید: «صابئان جمع صابئ»، در لغت به کسی گویند که دین نخست خود را ترك گفته و به آیین دیگر گرویده و چون ستاره‌پرستان، از عبادتِ خدا به پرستشِ ستاره‌ها گرویده است؟ صابئان، خدا، قیامت و برخی از پیامبران را قبول ندارند»[2].

خلیل بن احمد می‌گوید: «آنها بر دین نوح بودند»[3]. قمی آورده است که «نه مجوس، نه یهودی و نه نصارا و نه مسلمان بلکه ستاره‌پرست بودند»[4].

صاحب *المیزان* چنین آورده است: «صابئی همان دین بت‌پرستی است. تفاوت صابئان با دیگران در این است که علاوه بر بت، ستارگان را هم می‌پرستیدند. ابوریحان در *آثار الباقیه* می‌گوید: «اولین کسی که در تاریخ از ایشان (مدّعیان نبوت) نامشان آمده، بوذاسف است که یك سال پس از سلطنت تهمورث در هند ظهور کرد و دستور فارسی نویسی را بیاورد و مردم را به کیش صابئی دعوت کرد. ماه و آفتاب و کلیّاتِ عناصر را تا زمان ظهور زرتشت تعظیم و تقدیس می‌کردند.

«صابئان بتهایی به نام آفتاب داشته که بنا به گفتهٔ ابومعشر بلخی [در کتاب *بیوت العبادات*، هر یك از آن بتها شکل خاصی داشته است. مانند «هیکل بَعْلَبَكّ» که بت آفتاب بود و «هیکل حرّان» که بت ماه بوده است. صابئان پیامبران زیادی داشتند که بیشتر فیلسوف بوده‌اند. مانند هرمس مصری، آغاذیمون، والیس، فیثاغورس، سوار [Swar] جدّ مادری افلاطون).

«صابئان سه نماز واجب داشتند: اولش هشت رکعت در هنگام طلوع آفتاب، دومی پنج رکعت در هنگام عبور آفتاب از وسط آسمان (هنگام ظهر)، در هر رکعت از نمازشان سه سجده بود. سومی ۵ رکعت هنگام غروب خورشید. اینان در ساعت دومِ روز نماز مستحبی داشتند. همچنین سه ساعت پس از شب نماز مستحبی می‌خواندند. اینان با طهارت و وضو نماز می‌خواندند و غسل جنابت می‌کردند ولی ختنه را واجب نمی‌دانستند»[5].

۱ـ ابوالفتوح رازی: *رَوْض الجنان*، ج ۱، ص ۳۱۳. ۲ـ فضل بن حسن طبرسی: *مجمع البیان*، ج ۱، ص ۱۲۵.

۳ـ محمدبن حسن شیبانی، *نهج البیان*، مؤسسة دایرة المعارف الاسلامیه، چاپ اول، تهران ۱۴۱۳ هـ. ق.

۴ـ علی بن ابراهیم بن هاشم قمی، *تفسیر قمی*، موسسة دارالکتاب للطباعة و النشر، چاپ سوم، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۸.

۵ـ علامهٔ طباطبایی: *المیزان*، ج ۱، ص ۱۹۴ , [نك: محمدبن احمد بیرونی، *الآثار الباقیه*... ، چاپ پرویز اذکایی، صص ۲۴۳ـ۲۴۵ (و).].

مرحوم طالقانی معتقد است که صابئان جمع صابئی از صَبَأَ یعنی «بیرون رفت و آیین خود را ترک نمود»، می‌باشد. چون صابئان آیین توحید را ترک گفته و به شرک و پرستش ستارگان گراییدند. آنها در نواحی موصل وبابل به سر می‌بردند. برخی از فقها آنها را در حکم اهل کتاب می‌دانند. آنها معتقد بودند چون نمی‌توان خدا را آن چنان که هست شناخت و به ذاتش پی برد، باید با وسایط به او تقرّب جست. این وسایط روحانی که از ماده و عوارض آن برترند، در هیاکل قدسیهٔ ستارگان ظهور نموده و تدبیر کار جهان می‌کنند»[1].

«صابئان نامی است که به دو فرقهٔ کاملاً مشخص اطلاق می‌شود: ۱ـ ماندائیها، فرقهٔ یهودی و مسیحیِ بین النهرین، ۲ـ صابئان حرّان، فرقهٔ مشرک که مدّتها در دورهٔ اسلام وجود داشتند. صابئان که در قرآن ذکر آنها آمده، فرقه واسطهٔ بین یهودیان و مسیحیانند و از اهل کتاب به شمار می‌روند. اینان به طور مسلم همان ماندائیها هستند و این کلمه باید مشتق از (ص ب ع) در عبری به معنای «فرو رفتن در آب» باشد که «عین» آن حذف و به معنای «مُعَمَّدون» است؛ یعنی کسانی که تعمید را با تغسیل در آب اجرا می‌کنند. صابئانِ مشرک، از این امر ابداً اطلاع ندارند و شاید این اسم را از جهت احتیاط به خود داده‌اند تا از اغماضی که قرآن دربارهٔ آن دسته از صابئان روا داشته، بهره‌مند شوند»[2].

«صابئان در شمال بین‌النهرین پراکنده بودند و مراکز اصلی آنها حرّان و زبان آنها سریانی بوده است. مأمون خلیفه عباسی می‌خواست این فرقه را سرکوب کند، امّا اطلاعات و معلومات آنان او را از اجرای این تصمیم باز داشت. در حدود سال ۲۵۹ هـ.ق «ثابت بن قرّه» که با همکیشان خود اختلافی پیدا کرد و آنان وی را از جرگهٔ خویش براندند، به بغداد آمد و در آن جا شعبهٔ دیگری از صابئان را تشکیل داد. فرقه صابئان مدتی در بغداد آسوده بودند تا آن که خلیفه به آزارشان پرداخت و «سنان بن ثابت» را مجبور به قبول اسلام کرد.

«در حدود سال ۳۱۴ هـ. ق، ابواسحاق بن هلال صابی که منشی المطیع خلیفه بود، فرمان عفو هم‌کیشان خود را که در رقّه و دیار مضر بودند، گرفت و صابئان بغداد را نیز مورد حمایت قرار داد.

«در قرن یازدهم میلادی، بیشتر صابئان در حرّان و بغداد به سر می‌بردند و در ۴۲۴ هـ. ق تنها

۱ـ محمود طالقانی: *پرتوی از قرآن*، ج ۱، ص ۱۷۹.

۲ـ عبدالحسین مصاحب: *دائرة المعارف فارسی*، ج ۲، ص ۲۲.

یك معبدِ مخصـوص ماه داشتند و آن قلعه‌ای در حرّان بود. در همیـن تاریخ، این معبد توسـط علویان مصر اشغال شد. در اواسط قرن یـازدهم میلادی، آثار صابئان حرّانی به کلی از میـان رفت. اما صابئان بغداد و رسوم آنها هنوز هم باقی است.

«بزرگانی که از این طایفه برخاسته و موجب اشتهار این کیش شدند، «ثابت بن قره»، «سنان بن ثابت»، «اسحاق بن هلال»، «البتانی»، «ابوجعفر الخازن» و «ابن الوحشیه» بوده‌اند.

«اما اربـاب هیاکل از آن جا پیـدا شدند کـه چون روحانیـان [امور روحانی] وجـود واسطه‌ای را ضروری دیدند، دست به دامن هیاکل یعنی سیّـارات هفتگانه زدند و نخست منازل و سپس جای طلوع و غروب آن را دانستند... و به عزائم و دعا پرداخته، هر روز را به ستاره‌ای اختصاص دادند و در ساعتی که به آن ستاره مخصوص بود، انگشتری مخصوص می‌پوشیدند و لباس خاصی بر تن می‌کردند و دعای مخصوص می‌خـواندند و حاجتی را که بـرآوردن آن بدان ستاره اختصاص داشت، از آن مـی‌خواستند. بعضی از آنـان آفتاب را خدای خدایـان و ربّ الارباب قرار داده، بـه هیاکل بـه خاطر روحانیـان تقرّب می‌جستند و به روحانیان به خاطر تقرّب به خدا؛ و عقیده داشتند که هیاکل بدنهای روحانیّات‌است»[1].

«دربارهٔ اعتقـادات آنها باید گفـت، آنها دینشان پرستـش ملائکه اسـت. به عقیدهٔ آنها عـالـم را خالقی است حکیم و منزّه از صفات حادث. می‌گویند ما از وصول به او عاجزیم و به وسیلهٔ ملائکه به حضرتش تقرّب می‌جوییم»[2].

صابئان در میان مسلمانان از آزادی برخوردار بودند. مثلاً امام رضا علیه‌السلام با عمران صابی، از بزرگان صـابئان گفتگوهای مفصلـی دربارهٔ توحید و صفاتِ بـاری داشته که در پایـان اسلام آورد. یا ابواسحاق حـرّانی که کاتـب خلیفهٔ عباسی و عـزالدولهٔ دیلمی بـود، می‌گویند مقـام ارجمندی از علم داشت. مرحوم سید رضی او را مـرثیه گفته است. فرید وجدی در احوال او می‌نویسـد: عزالدوله اصرار کرد که اسلام آوَرَد، قبول نکرد. ماه رمضان را با مسلمانان روزه می‌گرفت. آیات قرآن را بسیار عالی حفظ کرده بود و در نامه‌هایش از آن اقتباس می‌کرد»[3].

۱ـ همان.

۲ـ سیدعلی اکبر قرشی: *قاموس قرآن*، ج ۲، ص ۹۸، (به نقل از فرید وجدی، *دائرة المعارف قرن العشرین*).

۳ـ همان، ص ۱۰۰.

فصل هفتم

«رسولان» در قرآن
نقدی بر نظر وِنسینک

از میانِ آرایی که بیش از همه خیالی‌تر است، رأیی است که «ونسینك» مطرح کرده است. وی می‌گوید: «مفهومِ «رسولان» (۱) به عنوانِ بشارت‌دهندگانی که به سوی ملتهای مختلف فرستاده شده‌اند، چه بسا از طریق ابشخورهای مسیحی به محمد رسیده باشد، چه مسیحیت در آن زمان، رو به گسترش و انتشار بود. تنها تفاوت در آن است که محمد و مسلمانان، چیزی دربارهٔ رسولانِ دوازده‌گانه نمی‌دانستند».

در آغاز، از خودمی‌پرسم: چرا آگاهی از مفهومِ «رسولانِ» بشارت دهنده، تنها از خلالِ آبشخورهای مسیحی برای پیامبر ﷺ میسر شد؟ مگر مفهومِ «رسولانِ» دعوتگر به دینی و فرستاده شده به سوی ملّتی، نزد یهودیان وجود نداشته است؟

مفهومِ «رسولان» در چند موضع از عهد قدیم، آمده است. از جمله:

۱ــ «... پس وقتی «اَخیا» صدای پای او [همسر یربعامِ پادشاه] را دم در شنید، گفت: 'ای همسر یربعام! داخل شو' ... . سپس، اخیا، این پیغام را از جانب خداوند، خدای قوم اسراییل به او داد تا به شوهرش، یربعام، برساند: 'من تو را از میان مردم انتخاب کردم تا به پادشاهی برسی'»[1].

۱ـ عهد قدیم، اول پادشاهان، باب ۱۴، آیه‌های ۶ و ۷.

۲ـ «آن گاه شنیدم که خداوند می‌فرمود: 'چه کسی را بفرستم تا پیغام ما را به این قوم برساند'؟ گفتم: 'خداوندا! من حاضرم بروم، مرا بفرست'. فرمود: 'برو و به قوم من، این پیغام را بده...'»[1].

برابر نهاد واژهٔ «رسول» در زبان عبری «شالوه»[2] می‌باشد که در زبانِ یونانی به «اپستلوس»[3] ترجمه شده است. لازم به ذکر است که کلمهٔ «اپستلوس» در عهد جدید، کاربرد و معانیِ متعددی دارد:

۱ـ در انجیل متا (باب ۱۰، آیهٔ ۲) و انجیل مَرْقُس (باب ۶، آیهٔ ۳۰) و انجیل لوقا (باب ۶، آیهٔ ۱۳)، مراد از «اپستلوس»، رسولانِ دوازده‌گانه‌ای هستند که به اعتراف ونسینك، قرآنْ هیچ اشاره‌ای به آنها نکرده است. (تنها اسم جنسِ «حواریون» در قرآن آمده است).

۲ـ در انجیل لوقا (باب ۱۱، آیهٔ ۴۹)، کلمهٔ «اپستلوس» به «رسولانِ الهی» اشاره دارد: «از همین روست که خدا دربارهٔ شما [یهود] فرموده است: 'پیامبران و رسولانی نزد شما خواهم فرستاد، امّا شما برخی را کشته و برخی دیگر را آزار خواهید رساند'».

۳ـ در نامهٔ دوم به مردم «قُرِنتِس»[4] و نامهٔ به‌مردمِ «فیلپی»[5]، مراد از «اپستلوس»فرستادگانِ کلیساست.

۱ـ عهد قدیم، سِفر اِشَعیا، باب ۶ (رسالت اشعیا)، آیه‌های ۸ و ۹.

2- Shaloh.

3- apostolos.

۴ـ عهد جدید، دومِ قُرِنتیان، باب ۸، آیهٔ ۲۳: «امّا اگر کسی بپرسد که تیطوس کیست، بگویید که او همکار من [پولس] است و برای کمك به شما آمده است. دربارهٔ آن دو برابر نیز می‌توانید بگویید که نمایندگان کلیساهای این منطقه هستند وْ همواره باعث افتخار نام مسیح بوده‌اند.» [قرنتس، کانون ایالتِ آخاییهٔ یونان بود. مردمانِ این شهر، از قومهای گوناگون بودند. پرآوازگیِ این شهر، به بازارگانی، فرهنگ پربار یونانی، شادخوارگی و خوشیِ بی‌اندازه و فلسفه‌های گوناگونِ آن بود. (و).].

۵ـ عهد جدید، فیلیپیان، باب ۲، آیهٔ ۲۵: «در ضمن، فکر کردم لازم است «اپافرودیتوس» را نیز پیش شما بفرستم. او را نزد من [پولس] فرستاده بودید تا در وقت احتیاج به من کمك کند. من و او با هم مانند برادران واقعی بوده‌ایم و دوش به دوش هم کار کرده‌ایم و جنگیده‌ایم.» [فیلپی، شهری است در آپاخترِ (شمال) یونان. نخستین کلیسای اروپا در این شهر بنیاد گرفت و در این شهر بود که پولس شکنجه و به زندان افکنده شد. پولس این نامه را از زندان برای فیلیپیان فرستاده بود. (و).].

با این همه، اگر برای محمد ﷺ عملی بود که از مفهومِ «رسولانِ» فرستاده شده به سوی ملتها، آگاه شـود، حتماً تحت تأثیر یهودیان چنین مـی‌کرد نـه مسیحیـان. بـا این سخـن، نمی‌خواهیـم بگوییم که محمد ﷺ مفهومِ «رسـولان» را ازاینها یا آنها دریافته اسـت، بلکه تنها تلاش می‌کنیم تا اثبات نمـاییم که وی، هرگز چنین مفهومی را از هیچ‌کس بـرنگرفته است؛ چه ایـن که مفهـومِ «رسول‌الله» بـرای او، مفهومـی به کلـی متفاوت بـا مفهومِ «شـالوه» در عبـری و «اپستلوس» دریونانی است.

همچنین، مفهـومِ «رسول‌الله» با مفهـوم یهودیِ «رسـول» متفاوت است، چـون رسول در اسلام تنها فـرستاده از جانب خداونـد نیست که فرمـانی را آشکار و عرضه کنـد، بلکه وظیفه و رسالتِ او که در طول زنـدگی‌اش به عهده می‌گیرد، آن است که دینش را آشکـار نماید و کتابی مقدس بیاورد؛ به گونه‌ای که رسالت او از صِـرف «نبوّت» و خبردهی، فراتر می‌رود، چون «نبی» کتابِ مقـدس نمی‌آوَرَد. به همین دلیـل، دانشمندان کلام اسـلامی، به تفکیکِ میـانِ «رسول» و «نبی» پرداختـه‌اند؛ رسول، فرستادهٔ خـداست تا به دیـن دعوت کند و به مردم، کتـابی مقدس را ارائه نمـاید کـه تعبیرکننـده و بیانگـر این دیـن باشـد؛ امّا وظیفـهٔ «نبی»، بـه دعوت و تبلیـغ و آگاهی‌بخشی، محدود مـی‌شود. آنچه در عبری «شالوه» نامیده می‌شـود، به معنای کسی است که بـه سویِ شخص خاصـی فرستاده شده اسـت؛ در حالی کـه رسول در اسلام، به سـوی یك امّـت، فرستـاده شده اسـت. همچنین، مفهـومِ «رسـول» در اسلام بـا مفهوم آن، در انجیلهـا و کلیسای مسیحیت، مختلف اسـت. رسولانِ دوازده‌گانه، رسولان و فرستادگـانِ خداوند نیستند، بلکه رسولانِ مسیح (ع) هستند. علاوه بر این، هیچ یك از اینان، کتاب مقدس نیاورده‌اند، بلکه هر یك، تنها به دینِ مسیحیت فرامی‌خواندنـد و حامل خبرهای مسیح بودند؛ از این رو می‌بینیم که معنای کلمهٔ «رسول» در اسلام با کلمهٔ «اپستلوس» در مسیحیت، متفاوت است.

این نکتـه، برای ما روشـن می‌سازد که چـرا قرآن، بر «رسـولان دوازده‌گانه» نـام «رسول» ننهاده و آنها را پیروانِ مسیح یعنی «حواریون» خوانده است. «حواریون»، جمعِ «حواری» است و طبق نظر نولدکه در کتاب ***پژوهشی در زبان‌شناسیِ سامی***، برگرفته از کلمه‌ای حبشی است.[1]

1- Nôldeke, *Beitrage zur Zemiteschen Sprachwisseuchaftt*, P.48.

[«حواری»، در آرامـی «حَوَرَ» (Hawar) و در سریانـی «حِور» (Hewer) است. مـی‌توان بـود که حـواری، در بنیاد، از واژهٔ

فرهنگهای عربی، چنـدین معنا را برای «حواری» پیشنهاد می‌کنند کـه معنای نزدیکتر به صواب، معنایـی است که «حواری» را «صمیمی و بسیـار وفادار»می‌داند، چنان کـه پیامبر ﷺ چنین معنایی را دربارهٔ زبیر بن عوّام[1] فرموده است: «او، حواریِ من است»؛ بدین معنا که او، از نزدیکان و اصحاب نزدیك اوست. از همین رو، نزدیکانِ پیامبر ﷺ «حواریون» نامیده می‌شدند. نیز گفته شده «حواری» به معنای «یار و مددکار» است[2]، لذا واژهٔ «حواریون» که در قرآن آمده، دارای چنین معنایـی است و در توصیفِ یـاران عیسی (ع) به کار رفتـه است: فَلَمّٰا اَحَسَّ عیسیٰ مِنْهُمُ الْکُفْرَ قالَ مَنْ اَنْصٰاری اِلَی اللهِ قٰالَ الْحَوٰارِیُّونَ نَحْنُ اَنْصٰارُ اللهِ آمَنّٰا بِاللهِ و اشْهَدْ بِاَنّٰا مُسْلِمُونَ[3].

در پایان بـه برخی آمارهـایی اشاره می‌کنیم کـه بیانگر میزانِ اهمیـت مفهومِ «رسول» در قرآن است:

۱ـ کلمهٔ «رسول» ۱۴۶ بار در قرآن آمده‌که یك سوم آن، مربوط به‌پیامبر اسلام ﷺاست.

حبشیِ «حواریا» (Hawareya) که به معنای مژده‌دهنده است، برآمـده باشد. نك: محمدجواد مشکور، *فرهنگ تطبیقیِ عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، ج ۱، ص ۲۰۱، زیر «حواریون». (و).]

۱ـ [زبیـر بن عـوام، ابوعبـدالله، پسرعمهٔ پیـامبر. او یکـی از ۶ تَنی بـود که از سوی عمـر، شورای گـزینشِ خلیفـه را تشکیل می‌دادند. در بازگفتـه‌های سنی، وی یکی از ده کسی شمرده شـده است که نوید بهشتشان داده شـده است؛ همچنین پیامبر ﷺ در بازگفته‌ای گفته اسـت: «هر پیامبری را حواریی است و حواریِ من، زبیر اسـت». او از کسانی است که پیامبر به هنگام مرگ از ایشان خشنود بوده است. زبیر از همـان آغاز، پیشاپیشِ پیامبر می‌جنگیده است. جنگهای بدر، اُحُد، خندق، حدیبیه، خیبر، فتح، حنین و طایف را هنباز بوده است. حسان‌بن ثابت در چامه‌ای او را چونان شهسواری بِنام، قهرمانی جنگجوی و پاسـدار دیرین اسلام ستوده است (نك: *دیوان*، چاپ یوسف عیـد، ص ۳۱۸.) با این همه، در جنگ جمل، رویاروی با علی (ع)، شمشیر برمی‌کَشَد؛ لیك هنگامـی که علی او را از سخن پیامبر یاد می‌آورد که تو (زبیر) با علـی می‌جنگی و ستمش مـی‌ورزی، از جنگ، روی برمی‌تابـد، امّا به دست ابـن جرموز، کشته مـی‌شود. سال مرگ او ۳۶ هجرت در سن ۶۶ یا ۶۷ سالگی بوده است (ابن حجر عسقلانی: *الاصابة*، ج ۱، صفحات ۵۴۵و ۵۴۶). به هر روی، از دید رجال‌شناسان شیعی ستایشهای دربارهٔ او مانند بهشتی بودنش و جز آن، پذیرفتنی ننموده است. نك: محمدتقی تستری، *قاموس الرجال*، ج ۴، ص ۴۰۹، مامقانی، *تنقیح المقال*، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۴۳۸. (و).]

۲ـ مرتضی زَبیدی: *تاج العروس*، ج ۱، ص ۱۰۳، کویت. [نیز نك: یوسف بن عبدالبر، *الاستیعاب*...، زیر «زبیر» (و).]

۳ـ آل عمران (۳)، آیهٔ ۵۲: «چون عیسی از آنـان احساس کفر کرد، گفت: 'یارانِ من در راه خدا چه کسانی‌اند'؟ حواریون گفتند: 'ما یارانِ [دین] خداییم، به خدا ایمان آورده‌ایم و گواه باش که ما تسلیمِ [او] هستیم'.»

۲ـ کلمه «رسولُه»، ۸۴ بار و «رسولُنا» ۴ بار، آمده است.

مفهومِ «رسـول» در اسلام، دارای اهمیت زیـادی است که به مـراتب از مفهومـی که در یهود و مسیحیت دارد، بیشتـر است. از این رو، امکان مقـایسه میان مسیحیت و اسـلام در این باره وجـود ندارد و آنچه گفتـه می‌شود کـه اسلام مفهوم «رسـول» را از جای دیگر اقتبـاس کرده است، نهایتِ نادانی و بی‌دانشی است.

یادداشتهای فصل هفتم

۱ـ رسول:

مراد از رسولان در قرآن، اکثراً پیامبران است ولی گاهی مراد از آن، ملائکه می‌باشد؛ از جمله در آیات زیر: قَالُوا یا لُوطُ إنّا رُسُلُ رَبِّكَ [۱]؛ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا و هُمْ لا یُفَرِّطُونَ [۲] و یا آیهٔ إنَّ رُسُلَنا یَکْتُبُونَ ما تَمْکُرونَ [۳،۴].

اما فرق رسول و نبی آن است که رسول به معنای حامل پیام است و نبی از «نبأ» به معنای حامل خبر. اهمیت و عظمت رسول در آن است که در پیام آوردن واسطهٔ میان خدا و خلق است و بزرگی و رفعت نبی در آن است که خبر خدا و علم خدا نزد اوست.

نمی‌شود گفت که رسول و نبی هر دو به یک معناست و هر دویك مصداق دارد، زیرا آیهٔ وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ من رسولٍ و لا نَبِیٍّ الاّ اذا تَمَنّیٰ أَلْقَی الشیطانُ فی أُمْنِیَّتِه.[۵] صراحت دارد که رسول و نبی یکی نیستند. در ضمن، نمی‌توان گفت نبی مأمور به تبلیغ رسالت نیست، چون عبارت وَ ما أَرْسَلْنا در صدر آیه، صراحت دارد که رسول و نبی هر دو مأمور تبلیغند. در ضمن، در آیهٔ و اُذْکُرْ فی الکتابِ موسیٰ إنَّهُ کانَ

۱ـ هود (۱۱)، بخشی از آیهٔ ۸۱: «گفتند: 'ای لوط، ما فرستادگان پروردگار توییم' ...».

۲ـ انعام (۶)، بخشی از آیهٔ ۶۱: «... فرشتگان ما جانش بستانند، در حالی که کوتاهی نمی‌کنند».

۳ـ یونس (۱۰)، بخشی از آیهٔ ۲۱: «... در حقیقت، فرشتگان ما آنچه نیرنگ می‌کنید می‌نویسند».

۴ـ علی اکبر قرشی: *قاموس قرآن*، ج ۱، ص ۹۲.

۵ـ حج (۲۲)، بخشی از آیهٔ ۵۲: «و پیش از تو [نیز] هیچ رسول و پیامبری را نفرستادیم جز این که هر گاه چیزی تلاوت می‌نمود، شیطان در تلاوتش القای [شبهه] می‌کرد».

مُخلَصاً و کانَ رسولاً نبیّاً[1] و آیهٔ **وَ اذکُرْ فی الکتابِ اسماعیلُ إنّه کان صادقَ الوعد و کان رسولاً نبیّاً.**[2] روشن می‌سازد که در موسی و اسماعیل هر دو از رسالت و نبوت وجود داشت نه این کلمه «نَبیّاً» بعد از **رسولاً** برای تفنّن در عبارت است.[3]

«زراره از امام باقر (ع) پرسید: «رسول را دانستیم، نَبی کدام است؟» امام فرمود: «نَبی آن است که در خواب می‌بیند و صدا را می‌شنود ولی مَلَك را نمی‌بیند و رسول مَلَك را آشکارا می‌بیند و با او سخن می گوید»[4].

شیخ صدوق دربارهٔ معنا و ساخت واژهٔ نبی و نبوّت، در *معانی الاخبار* از سعید بن جبیر و او از ابن عباس روایت می‌کند که «عربی به پیامبر ﷺ گفت: السلام علیكَ یا نَبِیءَالله. حضرت فرمود: من نبیءُ الله نیستم بلکه نبیّ الله هستم». سپس صدوق از ابوبشر لغوی شنید که می گفت: «نبوّت برگرفته از نَبْوَة است؛ یعنی هر چه از سطح زمین بلندتر باشد، پس معنای نبوت، رفعت و بلندی است و نَبی یعنی شخص بلند مرتبه»[5].

سید حیدرِ آملی در *نص النصوص* و *جامع الاسرار و منبع الانوار* آورده است که نبوّت عبارت است از: «خبر دادن حقایق الهی؛ یعنی شناخت ذات حق و اسما و صفات و احکام او. و بر دو قسم است: نبوت تعریف و نبوّت تشریع. نبوت تعریف، همان خبر دادن از شناخت ذات و اسما و صفات؛ و نبوّت تشریع همهٔ آنها و از جمله تبلیغ احکام، تأدیب اخلاق، تعلیم حکمت و اقدام به امور سیاسی است»[6].

در *کافی* در باب تفاوت رسول و نبی چنین آمده است: «رسول کسی است که مبعوث می‌شود و به تبلیغ و رسالت مأمور است و نَبی کسی است که مبعوث می‌شود، چه مأمور به تبلیغ باشد و چه نباشد». از امام صادق (ع) روایت شده است که «رسول کسی است که جبرییل به صورت آشکار و

۱ـ مریم (۱۹)، آیهٔ ۵۱: «و در این کتاب از موسی یاد کن، زیرا که او پاکدل و فرستاده‌ای پیامبر بود».

۲ـ همان، آیهٔ ۵۴: «و در این کتاب از اسماعیل یاد کن، زیرا که او درست وعده و فرستاده‌ای پیامبر بود».

۳ـ علی اکبر قرشی: *قاموس قرآن*، ج ۱، ص ۹۴.　　　　۴ـ همان.

۵ ـ صالح عُضَیمه، *معناشناسی واژگان قرآن*، ترجمهٔ سید حسین سیدی، چ اول، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۸۰، ص ۵۸۴.

۶ـ همان، ص ۵۸۸.

عیان نزد او می‌آیـد و او را می‌بیند و با او سخن می‌گـوید؛ امّا نبی کسی است کـه جبرییل را در خواب می‌بیند، مثل رؤیای حضرت ابراهیم (ع) و آنچه پیامبـر ﷺ از آثار نبوّت در قبل از وحی دید تا این که جبرییل از جـانب خداوند با رسـالت نزد او آمد. از بین پیامبـران کسانی جامع نبـوّتندو در خواب او را می‌بیند و فرشته نزدشان آمده با آنها سخن می‌گوید که البتّه در بیداری هم او را می‌بیند.»[1].

۱ـ همان.

فصل هشتم

قرائتی یونانی از قرآن

دیدیم کـه چگونه خاورشنـاسانی چون «هـرشفلد»، «گلدزیهر»، «هـرویتس» و «توری» قرائت و خـوانشی یهـودی از قرآن داشتنـد و افرادی چون «مـویر»، «بِـل»، «آرنز» و...، قـرائتی مسیحی یا یهودی ـ مسیحی.

در این فصل، از بـاب ریشخند و مطایبه، بـه دیدگاه فردی یونـانی خواهیم پـرداخت تا ببینیم او چگونه قرائتی را از قرآن ارائه می‌دهد و چگونه آن را تفسیر می‌کند.

از دید چنین فردی، ادعا می‌شود که قرآن، مفاهیمِ زیادی را از اندیشهٔ یونانی وام گرفته است:

۱ـ قـرآن، از ارسطو مفهـومِ «فضیلت» را به عنـوانِ حد وسطِ دو امـر نقیض، وام گـرفته است.[1] [تئوری اعتدال]. قرآن می‌گوید: **وَ کَذٰلِکَ جَعَلْناکُمْ أُمَّـةً وَسَطـًا لِتَکُونوا شُهَدٰاءَ عَلَی النّاسِ وَ یَکُونَ الرَّسُولُ عَلَیْکُمْ شَهیدًا ...**[2].

1- Ethique a Nicomoque, II, 6.

[نک: ارسطو، *علم الاخلاق الی نیقوماخوس*، ترجمهٔ احمد لطفی السیّد، ج۱، کتـاب ۲، باب ۶، ص ۲۴۳. پارسی شده‌ای از این کتاب را نک: ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، چپ طرح نو. ارسطو، آرمان و آماجِ زندگی هر کس را «خوشبختی» می‌داند و راه رسیدن به آن را در خویشکاری و تلاش. راه به دست آوردنِ خوشبختی، میانه‌روی است و راه بـه دست آوردنِ میانـه‌روی، آموزش و پرورشِ درسـت. نک: هنری تـوماس، ***بزرگان فلسفه***، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، صفحات ۲۹ و ۳۰. (و).].

۲ـ بقره (۲)، بخشـی از آیهٔ ۱۴۳: «و بدین گونـه شما را امّتی میانه قـرار دادیم تا بر مردم گـواه باشید و پیامبر بـر شما گواه باشد.»

دانشمندانِ مسلمان، پیوسته، بر ویژگیِ میانه بودنِ اسلام به عنوان نشانهٔ متمایز این دین تأکید کرده‌اند، چه اسلام همیشه بر اعتدال میان افراط و تفریط، چه در حوزهٔ اخلاق و چه در قانون‌گذاری و چه در باورها و آیینها، اصرار داشته است.[1] از همین رو، در قرآن، از اسلام همچون امت و دین، چنین یاد شده است: كُنتُم خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ...[2].

۲ـ قرآن از اسکندر کبیر، در سورهٔ کهف [آیه‌های ۸۳ تا ۹۴] با نامِ «ذوالْقَرنَيْن» (۱) با تمجید یاد کرده است: «و از تو دربارهٔ «ذوالقرنین» می‌پرسند. بگو: به زودی چیزی از او برای شما خواهم خواند (۸۳) ما در زمین به او امکاناتی دادیم و از هر چیزی وسیله‌ای بدو بخشیدیم (۸۴) تا راهی را دنبال کرد (۸۵) تا آن گاه که به غروبگاه خورشید رسید، به نظرش آمد که [خورشید] در چشمه‌ای گل‌آلود و سیاه، غروب می‌کند و نزدیک آن طایفه‌ای را یافت. فرمودیم: 'ای ذوالقرنین! [اختیار با توست] یا عذاب می‌کنی یا در میانشان [روش] نیکویی پیش می‌گیری.' ؛ (۸۶) گفت: 'امّا هر که ستم ورزد عذابش خواهیم کرد، سپس به سوی پروردگارش بازگردانیده می‌شود، آن‌گاه اورا عذابی سخت، خواهد کرد.' (۸۷) و امّا هر که ایمان آوَرَد و کار شایسته کند، پاداشی [هرچه] نیکوتر خواهد داشت و به فرمانِ خود، او را به کاری آسان واخواهیم داشت، (۸۸) سپس راهی [دیگر] را دنبال کرد (۸۹) تا آن گاه که به جایگاه بر آمدنِ خورشید رسید. [خورشید] را [چنین] یافت که بر قومی طلوع می‌کرد که برای ایشان در برابر آن پوششی قرار نداده‌بودیم(۹۰) این چنین [می‌رفت] و قطعاً به خبری که پیش او بود، احاطه داشتیم(۹۱) باز راهی را دنبال نمود (۹۲) تا وقتی به میانِ دو سد رسید، در برابر آن دو [سد] طایفه‌ای را یافت که نمی‌توانستند هیچ زبانی را بفهمند (۹۳) گفتند: 'ای ذوالقرنین! یأجوج ومأجوج سخت در زمین فساد می‌کنند، آیا [ممکن است] مالی در اختیار تو قرار دهیم تا میان ما و آنان، سدّی قرار دهی'؟» (۹۴).

۱ـ[در این باره، برای نمونه نك: علی محمد صلابی، *الوَسَطيّة فى القرآن الكريم*، چاپ اول، ۱۴۱۹ هـ.ق / ۱۹۹۹ م، اردن. (و).].

۲ـ آل عمران (۳)، بخشی از آیهٔ ۱۱۰: «شما بهترین امّتی هستید که برای مردم پدیدار شده‌اید: به کار پسندیده فرمان می‌دهید و از کار ناپسند بازمی‌دارید... .»

او کسی است که سدّی میان یأجوج و مأجوج، و میان مؤمنان برپا کرد. بنابراین، اسکندر کبیر، حاکم نمونه و عادلی بوده است!

۳ـ ذکر اسطورهٔ «سیزیف» در قرآن، آمده است. [هومر در] ادیسه، رنج و کیفرِ سیزیف را به عنوان رنجی پایان‌ناپذیر، بیان می‌کند؛ هرگاه سیزیف، سنگ را از پایین کوه به بالای آن می‌بُرد، آن سنگ سقوط می‌کردو سیزیف، بار دیگر آن را بالا می‌برد و این کار، برای همیشه، ادامه داشت.[۱] قرآن نیز این رنج را برای انسانِ کافر در سورهٔ مدّثر چنین توصیف کرده است: كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا. (۱۶) سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا. (۱۷)[۲]

۴ـ در قرآن می‌خوانیم: ...وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ...[۳] و وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ....[۴] این مطلب [که هر چیزی از آب پدید آمده]، برگرفته از اندیشهٔ تالس (۶۴۰ ـ ۵۶۳ ق.م) است که تأکید دارد، آب، اساسِ هستی است و بر تمام جهان محیط است؛[5] پس آب، منشأ زندگی، علت حاصلخیزی و لازمهٔ کشت و کار است.

1- Homerus, Odyssée, XI, P. 593 Sqq.

[نك: هومر، اُدیسه، ترجمهٔ میرجلال‌الدین کزّازی، سرود یازدهم، ص ۲۰۳. (و).].

[در اسطوره‌های یونانی، سیزیف (Sisyphe) ، چونان فریفتارترین و نادرست‌ترینِ آدمیان، باز نموده شده است. دربارهٔ چراییِ کیفر او که در بالا اشاره شده، بازگفته‌ها، گوناگون است؛ لیك در بازگفته‌ای چنین آمده: زِئوس، دختِ آزوپوس را می‌رباید و در راه، سیزیف او را می‌بیند. چون مادر، در جست وجوی دخت خود، به سیزیف می‌رسد؛ سیزیف وی را از کردار زئوس می‌آگاهاند. پس زئوس بر سیزیف خشم می‌گیرد و او را با تُندری فرو می‌کوبد و روانهٔ «هادس» جایگاه ارواحش می‌کند و به چنین کیفری وامی‌داردش. (نك: پیر گریمال، ***فرهنگ اساطیر یونان و رم***، ترجمهٔ احمد بهمنش، ج ۲، صفحات ۸۳۵ و ۸۳۶. (و).].

۲ـ مدثر (۷۴)، آیه‌های ۱۶ و ۱۷: «ولی نه، زیرا او دشمن آیاتِ ما بود؛ به زودی او را به بالا رفتن از گردنهٔ [عذاب] وادار می‌کنم.»

۳ـ انبیا (۲۱)، بخشی از آیهٔ ۳۰: «... و هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم....»

۴ـ نور (۲۴)، بخشی از آیهٔ ۴۵: «و خداست که هر جنبنده‌ای را [ابتدا] از آبی آفرید... .»

۵ـ [به تالس (Thales) یافته‌هایی چند از ریاضی و اخترشماری را نسبت داده‌اند، اما در این باره، بحث است؛ ولی آنچه وی را به منزلهٔ نخستین فیلسوف، مطرح می‌کند؛ دیدگاه جهان‌شناختیِ اوست که بنیاد پدیده‌ها و جهان را بر «آب» می‌داند دیدگاه او چنین است: ۱ـ بنیاد نخستینِ همهٔ چیزها، آب است. ۲ـ زمین بر آب شناور است(به دیگر سخن، آبْ زمین را در بر دارد). با این همه، اندیشهٔ تالس دربارهٔ «بنیاد جهان بر آب»، سخن تازه‌ای نیست چون در نوشتهٔ بابلیِ

۵ ــ در قرآن آمده است: اللهُ نورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ... نورٌ عَلىٰ نورٌ...[1]. در فلسفهٔ نوافلاطونی و به ویژه در نگرش پایه گذار آن، افلوطین (۲۰۴ـ ۲۷۰ م) می‌بینیم که نور، مبدأ نخست است و تمامِ هستی، بازتاب آن مبدأ و «نوری از نور» است. مکتب اشراق[2] نیز برپایهٔ این آیه، مکتب فلسفی خود را که اصول و پایه‌های آن را، سهروردیِ مقتول (؟ـ ۱۱۹۱م) [حدود ۵۴۹ یا ۵۵۱ ـ ۵۸۷ هـ. ق] بنیاد نهاد، بنا کرده‌اند.

۶ـ در قرآن آمده است: وَ قالوا ماهِيَ اِلاّٰ حَياتُنا الدُّنيا نَمُوتُ و نَحْيا وَ ما يُهْلِكُنا اِلاَّ الدَّهْرُ وَ ما لَهُم بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ اِن هُمْ اِلاّٰ يَظُنُّون[3].

شاید بتوان فرض کرد که در این آیه، اشاره‌ای باشد به اپیکوریان (۲) که تنها زندگی را شایستهٔ توجه و عنایت می‌دانند و مرگ، در نظر آنها، نمایانگر چیزی نیست. از همین رو، به مرگ توجهی ندارند و در نتیجه به بهره‌مندی از لذّتهایِ زندگیِ فانی فرامی‌خوانند، چون در نظر اینان، روحِ جاودان، و رستاخیزِ پس از مرگ، وجود ندارد. آنها بر این باورند که روح صرفاً جسمی است در درون جسمِ دیگر که از ذراتی تشکیل شده که هنگام مرگ متلاشی می‌شود و چیزی باقی نمی‌ماند: «مرگ برای ما، مفهومی ندارد. تا زمانی که موجود هستیم، مرگ وجود ندارد و آن گاه که مرگ فرا می‌رسد «هیچ» می گردیم.»[4]

→ «حماسهٔ آفرینش» از این اندیشه، سخن رفته است. نك: شرف‌الدین خراسانی، ***نخستین فیلسوفانِ یونان***، صفحات ۱۲۷ و ۱۲۸. (و).].

۱ـ نور (۲۴)، بخشی از آیهٔ ۳۵: «خدا نور آسمانها و زمین است... .»

۲ـ [سهروردی در اثر مشهور خود «حکمة الاشراق»، مکتب فلسفیِ خویش را برپایهٔ اندیشهٔ فرزانگانِ باستان ایران می‌نهد و با رها کردنِ فلسفهٔ ارسطویی که بر سه مفهوم «واجب»، «ممتنع» و «ممکن» استوار بود، فلسفهٔ خویش را بر دوگانگیِ نور و تاریکی می‌نهد؛ جهان نور و جهان تاریکی؛ نخستین، جایگاه خردها و جانهاست و دومین از برای تن‌ها. فلسفهٔ سهروردی، فلسفه‌ای است آمیخته با سیر و سلوك روحانی. نك: هنری توماس، ***بزرگان فلسفه***، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۲۴۴، (و).].

۳ـ جاثیه (۴۵)، آیهٔ ۲۴: «و گفتند: «غیر از زندگانیِ دنیای ما [چیز دیگری] نیست. می‌میریم و زنده می‌شویم و ما را جز طبیعت هلاك نمی‌کند». ولی به این [مطلب] هیچ دانشی ندارند [و] جز [طریق] گمان نمی‌سپرند.».

4- Epicurus, ***Epistulae tres et rata Sententia***, Vol III, P. 124, Leipzig, 1922; Lucretius, ***De rerum natura***, Vol III, P. 828 Sqq.

«اپیکور» معتقد است، خدایان، صرفاً ذرات بسیـار لطیفی هستند که به تعداد بی‌شمار و نامحدود در محیطهایی نامحدود که در میان جهانها وجود دارد، زیست می‌کنند، حتی خدایان هم به چیـزی جز خوشبختی و سعادت خـودشان توجه ندارنـد. [نك: سیسرون، *طبیعت الهی*، جلد ۱، صفحهٔ ۵۱][1].

اشارهٔ قرآن بـه مکتب «اپیکوری»، بر این نکتـه دلالت دارد که این مکتب در شبـه جزیرهٔ عربستان رواج داشته است. به نظر می‌رسد، ساکنـان آن، بدونِ آشنایی با پایه‌گذارِ این مکتب، به آن گردن نهاده بودند و این، در تاریخ بشری امری رایج است.

اکنون وقت آن فرارسیده است که این مزاح و مطایبـه را تمام کنیم؛ و گرنه دوستِ یونانیِ ما نیز در ورطهٔ لغزشهای هرشفلد، گلدزیهر، هرویتس و دیگران، می‌غلتد.

1- Cicéron, *Natura deorum*, Vol I, P. 51.

یادداشتهای فصل هشتم

۱ـ ذوالقرنین

نام ذوالقرنین در چند جای قرآن آمده است: دربارهٔ آیهٔ ۸۳ از سورهٔ کهف از پیامبر ﷺ می‌پرسند که ذوالقرنین کیست؟ می‌فرماید چیزهایی از او بیان خواهم کرد. در این سوره به برخی از ویژگیهای او پرداخته شده است، از جمله این که خداوند به او در زمین تمکّن داد و از هر چیزی برای او اسبابی فراهم آورد. امّا این که او کیست، به آرای مفسران مراجعه می‌کنیم تا شخصیت حقیقی‌اش را دریابیم.

ابوالفتوح رازی چنین می‌گوید: «دربارهٔ او اختلاف است. آیا پیامبر بوده است یا خیر. برخی گفته‌اند او پادشاهی بود صالح و عاقل. وی به نقل از مجاهد آورده است که چهار کس بر زمین مالك شدند؛ دو مؤمن و دو کافر. دو مؤمن سلیمان بود و ذوالقرنین؛ و دو کافر، بخت‌النصر و نمرود».

او دربارهٔ وجه تسمیهٔ ذوالقرنین گفته است: «برای آن ذوالقرنین نامیده شد که پادشاه روم بود و پارس. و گفتند: برای آن که بر سرش مانند دو سرو بود. برخی هم گفته‌اند برای آن که بر سر او دو گیسویی بود و گیسو را به تازی «قَرْن» خوانند؛ یا گفته‌اند که او را عِلْم ظاهر و باطن دادند، یا برای این که در نور و ظلمت رفت»[1].

طبرسی به نقل از مجاهد و عبدالله‌بن عمر آورده است: «ذوالقرنین پیامبری بود که کشورهای روی زمین به دست او فتح شد. از علی (ع) روایت شده است که او بندهٔ صالحی بوده که محبوب و

۱ـ ابوالفتوح رازی: *رَوْض الجِنان و رَوْح الجَنان*، ج ۱۳، ص ۲۵.

دوستدار خداوند بود و مردم را به تقوا امر می‌کرد. وی، ضمن آرایی در وجه تسمیهٔ او، آورده است که زُهری و زجاج گفته‌اند، چون حکومت او شرق و غرب عالم را فرا گرفت ذوالقرنین خوانده شده و برخی هم گفته‌اند که چون دو قرن زندگی کرد. طبرسی از این که او کیست از قول معاذ آورده است که او اسکندر رومی است و اسکندریه را بنا کرد»[1].

ملا فتح‌الله کاشانی آورده است: «او اسکندر رومی بود و بدین جهت او را ذوالقرنین گفته‌اند که به طرف شرق و غرب طواف کرد، یا این که هر دو طرف آفتاب را گرفت. یا این که از جانب پدر و مادر اصیل بود»[2].

در تفسیر اثنی عشری آمده است «: آنچه از تتبع تفاسیر و اقوال مورخین و به خصوص اخبار ائمهٔ هدی به دست آید این است که ذوالقرنینِ مذکور در این آیه غیر از اسکندر مقدونی یونانی پسر فیلیپ باشد، زیرا ذوالقرنین در زمان حضرت ابراهیم بوده است؛ صدوق و مجلسی هم به این گفته تصریح نموده‌اند»[3].

دربارهٔ پیامبری او گفته‌اند که جمله یاذاالقرنَیْنِ... (کهف، آیهٔ ۸۶) دلالت ندارد که او پیامبر بوده و به او وحی می‌شده است. چون همان‌طور که گفتیم، قول خدا ـ اعم از وحی ـ مختص به نبوت است.

برخی هم روایاتی نقل کرده‌اند که به موجب آن ذوالقرنین پادشاه و پیامبر بوده است. به موجب این روایات، ذوالقرنین بر اسکندر مقدونی که در تفاسیر دورهٔ دوم، اسکندر رومی خوانده می‌شد، قابل انطباق نمی‌باشد. برخی ذوالقرنین را معاصر با فریدون پنداشته‌اند و گفته‌اند ذوالقرنین با خضر همسفر شده و به چشمهٔ آب حیات رسیده است. عده‌ای هم به تعدّد ذوالقرنین قائل شده‌اند و ذوالقرنین اوّل یا ذوالقرنین بزرگ را همزمان با فریدون، یا معاصر با ابراهیم خلیل شناخته‌اند. ابوریحان بیرونی هم نظر تطبیق ذوالقرنین بر اسکندر را نپذیرفته است.

در میان متأخران هم که در شأن نزول آیات قرآنی و در حوادث تاریخی دقتی کرده‌اند لقب ذوالقرنین را با داریوش یا کوروش منطبق ساخته‌اند، نظریهٔ تطبیق بر اسکندر را نپذیرفته‌اند. خزایلی در بخشِ نظر تحقیقی‌اش می‌گوید: «آنچه مسلم است، این که ذوالقرنین مذکور در قرآن می‌بایست بر

۱ـ فضل بن حسن طبرسی: *مجمع البیان*، ج ۵، ص ۱۱۸. ۲ـ فتح الله کاشانی: *منهج الصادقین*، ج ۵، ص ۳۷۵.
۳ـ حسین بن احمد الحسینی عبدالعظیمی: *تفسیر اثنی عشری*، ج ۸، ص ۱۰۷.

کوروش یا داریوش اول منطبق گردد؛ زیرا پرسش [در قرآن] از طرف یهود است و یهودیان، به تورات ناظر بوده‌اند و تفسیر قوچ دو شاخ را از حضرت رسول می‌خواسته‌اند»[1].

به نظر او، به دلایل زیر، در تطبیق آیات قرآن بر داریوش اول یا کوروش کبیر باید تردید کرد:

۱ـ ذوالقرنین سه نوبت سفر سوق الجیشی داشته است: یکی به جانب مغرب که در آن‌جا احساس کرده خورشید در چشمهٔ سیاهی فرومی‌رود؛ سفر دوم او به جانب مشرق بوده و در این سفر دیده است آفتاب بر قومی می‌تابد که برابر آن ستر و پوششی ندارند، مردم وحشی هستند که خانه و مسکن برای خود نساخته‌اند یا این که آن قوم هنوز پوشیدن لباس کامل را نیاموخته و به لباس پوشیدن عادت نکرده‌اند؛ سومین سفر او به جانب مغرب و مشرق نیست. در این سفر، مردمی که زبانشان درست نبوده پیش آمده و از او خواسته‌اند که سد یأجوج و مأجوج را بنا کند.

۲ـ ذوالقرنین پادشاهی عادل بوده و از عصیان و نافرمانی گذشتهٔ ملل در می‌گذشته و کسانی را که به فرمان بوده‌اند، پاداش نیك می‌داده و ستمکاران را به کیفر می‌رسانده است.

۳ـ ذوالقرنین فتوح خود را برای کسب مال و استثمار ملل انجام نمی‌داده است و خود در کشور خویش مکنت و قوت کامل داشته و در بیرون حدود مملکت می‌خواسته است احوال ملل مجاور را نیکوتر سازد و قلمرو حکومت خود را از یغماگریِ همسایگان محفوظ بدارد. بدین جهت، برای بنای سدّ یأجوج و مأجوج، بر قومِ پیشنهاد کننده باج و خراجی تحمیل نکرده است.

۴ـ در ساختن سدّ یأجوج و مأجوج، آهن و مس به کار رفته است، لذا با توجه به این چهار امر باید شخصیت ذوالقرنین را معیّن کرد.

سه امر نخست به جهان‌گشایی و ویژگیهای ذوالقرنین مربوط می‌شود که بر کوروش و داریوش هر دو منطبق است و مراد از «عَيْنٍ حَمِئَة» [کهف، آیهٔ ۸۶] که آفتاب در نظر ذوالقرنین در آن جا فرومی‌رفته، دریای سیاه یا خلیجهای باریك دریای اژه بوده است. چون «عین» به معنای آب فراوان است، با موضع اول موافقت دارد؛ و چون برخی از خلیجهای دریای اژه بسیار باریك می‌شوند و به صورت چشمه‌ای در می‌آیند احتمال دوم پذیرفتنی است.

کوروش و داریوش هر دو به دریای سیاه لشکرکشی کرده‌اند و در شرق هم تا سامان ملل

۱ـ محمد خزایلی: *اعلام قرآن*، صص ۳۱۵ـ۳۱۹.

وحشی پیش رفته‌اند. هر دو با سکاییها پنجه نرم کرده و آنان را عقب نشانده‌اند. بنابراین، در تطبیق فعلی ذوالقرنین بر کوروش یا داریوش، نمی‌توان تصمیم جدی گرفت؛ زیرا کوروش از طرفی نخستین کسی است که ماد و پارس را به هم متحد کرد و سزاوار چنین نامی است. از طرف دیگر، در جنگ با ماساژتها کشته شده و بعید می‌نماید که وی در حدود مملکت خود سدّی بنا کرده باشد که از هجوم اقوام وحشی تا مدتی مانع گردد.

اما داریوش سکاییها را عقب زد و تا مدتی مدید ایران را از دست ایشان آسوده ساخت و به احتمال قوی سد یأجوج و مأجوج در معبر داریال بنا شده و لفظ داریال با لفظ «دارا» نزدیك است. به علاوه، صاحب کتاب *قاموس کتاب مقدس*، داریوش را به معنای «مانع» ترجمه کرده است. این معنا با سازندهٔ سد متناسبتر می‌نماید؛ امّا وجود شهر و رودخانه‌ای به نام کوروش و وجود سدّی به نام «باکورا» که در لهجهٔ ارمنی مرادف با کوروش است، برای انتساب سد یأجوج و مأجوج به کوروش محملی می‌سازد.[1]

ابوالکلام آزاد، در کتاب *کوروش کبیر* می گوید: «بر شخص بصیر مخفی نیست که ذوالقرنین مذکور در قرآن مجید غیر از اسکندر یونانی است، چون صفات آنها کاملاً نقطهٔ مقابل همدیگر است. حتی فیلیپ با مادر اسکندر به واسطهٔ سوءظنّی که به او پیدا کرد، متارکه نمود و اسکندر را نفی کرد و گفت: «فرزند او نیست؛ در این صورت چگونه او را همان ذوالقرنین قرآن می‌توان گفت؟»[2]

وی در ادامه می گوید: «مقصود این است که لقب ذوالقرنین تنها مختص یك تن در تاریخ نیست، ربطی به دو قرنِ (۳۰ سالهٔ) سلطنت هم ندارد، بلکه اصولاً جمع کثیری از پادشاهان در خارج از ایران، لقب ذوالقرنین ـ صاحب دو شاخ ـ داشته‌اند»[3].

ابوالکلام، پس از بحث مبسوط دربارهٔ کوروش، کودکی او، کوروش در روایات اسلامی، نسبت کوروش با بنی‌اسراییل ، تاجگذاری کوروش و...؛ در مقدمهٔ کتاب، در پی معرّفی کوروش و اثبات این مطلب است که ذوالقرنین را همان کوروش بداند. اما در متنِ کتاب به فصل ذوالقرنین مذکور در قرآن با عنوان کوروش برمی‌خوریم که چکیدهٔ آن چنین است:

۱ـ محمد خزایلی: اعلام قرآن، صص ۳۲۰ـ۳۲۳.

۲ـ ابوالکلام آزاد: *کوروش کبیر*، ترجمهٔ باستانی پاریزی، چاپ پنجم، ۱۳۶۹ هـ. ش، ص ۴۱.

۳ـ همان، ص ۴۲.

۱ـ دربارهٔ ذوالقرنین در قرآن آمده است: إِنّا مَكَّنّاهُ فِي الأَرْضِ و آتَيْناهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَباً.[۱] از سبك و اسلوب خاص کلام قرآن یکی این است که وقتی فتح یا موفقیّتهای بزرگی را که از طرف کسی صورت گیرد، مستقیماً به خدا نسبت می‌دهد ـ چنان که در این آیه آمده ـ می‌خواهد تأیید کند که امری بزرگ و خارق‌العاده و بر خلاف موازین طبیعی صورت گرفته و فقط موهبت و عنایت خاص خداوندی بوده که چنین کاری انجام پذیرفته است.

وقتی در احوال کوروش بررسی می‌کنیم، می‌بینیم جزئیات زندگی او با حیات ذوالقرنینِ قرآن مطابق است.[۲]

۲ـ پس از این مطلب می‌فرماید: وَ آتَيْناهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَباً؛ یعنی همه‌گونه وسایل کار و موفقیّت را در دسترس او نهادیم. ملاحظه می‌کنید که چگونه کلماتِ آیه با حقیقت وقایع توافق دارند؟ جوانی که دیروز چوپانی گمنام بیش نبود (مراد کوروش است) امروز بر تخت شاهی نشسته و پادشاهی است که همه‌گونه وسایل، بدون جنگ و خونریزی برایش فراهم آمده است.

مورّخان یونان می‌نویسند که تمام قبایل پارس از دل و جان فرمانروایی او را قبول نمودند و برای اولین بار در تاریخ، کشور متّحدی از دولت ماد و پارس تشکیل شد.

۳ـ پس از آن، قرآن سه کار بزرگِ ذوالقرنین را بر می‌شمارد که نخستین آن متوجه «مغرب الشمس» است که مسلّم است غرض از آن جهتی است که در آن غروب خورشید باشد، چه چنین مکانی طبعاً وجود ندارد. از این نظر، کلیهٔ جملاتی را که در این آیات (مطلع الشمس و مغرب الشمس) آمده، باید به مشرق و مغرب ترجمه کرد؛ یعنی آسیای صغیر، کُلاًّ از دریای سیاه تا دریای شام به تصرّف کوروش درآمد، و کوروش همچنان پیش می‌رفت تا به آخرین نقطهٔ مغرب، یعنی به ساحل دریا، رسید.[۳]

در ادامه خداوند می‌فرماید: ... وَجَدَها تَغْرُبُ فی عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَ وَجَدَ عندها قوماً.[۴]

۱ـ کهف (۱۸)، آیهٔ ۸۴: «ما در زمین به او امکاناتی دادیم و از هر چیزی وسیله‌ای به او بخشیدیم.»

۲ـ همان، ص ۲۲۹.

۳ـ همان، صفحات ۲۳۱ و ۲۳۲.

۴ـ کهف (۱۸)، بخشی از آیهٔ ۸۶: «... به نظرش آمد که [خورشید] در چشمه‌ای گل‌آلود و سیاه غروب می‌کند و نزدیك آن طایفه‌ای را یافت.»

کوروش پس از استیلا بر سارْد، به نقطه‌ای از سواحل دریای اژه نزدیك اِزْمیر می‌رسد و در آن جا متوجه می‌گردد که دریا صورت چشمه‌ای به خود گرفته و آب نیز از گل و لای ساحل، تیره‌رنگ به نظر می‌رسد. در حوالی غروب، اگر کسی در آن‌جا باشد خواهد دید که قُرصِ خورشید چنان می‌نماید که در آب محو شده است. این چیزی است که قرآن از آن به وَجَدها تَغرُبُ فی عَیْنٍ حَمِئَة تعبیر می‌کند.[1]

مرحوم علامه طباطبایی نیز در ذیل آیات ۸۳ تا ۱۰۲ سورهٔ کهف، پس از بیانِ تاریخی و مبسوط پیرامون ذوالقرنین و یأجوج و مأجوج و نقل آرای ابوالکلام آزاد، در پایان می‌گوید: «برخی گفته‌اند ذوالقرنین از امّت عرب بوده ولی در تاریخی قبل از تاریخ معروف می‌زیسته است. برخی هم گفته‌اند که ذوالقرنین همان کوروش یکی از ملوك هخامنشی در فارسی است که در سالهای ۵۳۹ تا ۵۶۰ ق. م می‌زیسته و هم او امپراتوری ایرانی را تأسیس و میان دو مملکت فارسی و ماد اتحاد برقرار نموده است. بابل را تسخیر کرده و به یهود اجازهٔ بازگشت از بابل به اورشلیم داده است. در بنای هیکل کمك نمود و مصر را به تسخیر خود درآورد. آن گاه به سوی یونان حرکت نمود و بر مردم آن جا نیز مسلّط شد و به طرف مغرب رهسپار گردید و آن گاه روی به سوی مشرق نهاد.

«خلاصه آن که، آنچه از قرآن در وصف ذوالقرنین آمده، با این پادشاه عظیم‌تطبیق می‌شود، زیرا اگر ذوالقرنین مذکور در قرآن مردی مؤمن به خدا و به دین توحید بوده، کوروش نیز چنین بوده است».

مرحوم‌علامه در پایان می‌گوید: «این بود خلاصه‌ای‌از کلام ابوالکلام که هر چند برخی از جوانبش خالی از اعتراضاتی نیست، ولی از هر نظر دیگر، انطباقش با آیات قرآنی روشن‌تر و قابل‌قبول‌تر است.»[2]

۲ـ اپیکور

«اپیکور، در سن ۱۲ سالگی به تحصیل حکمت پرداخت و در ۱۹ سالگی به آتن رفت و در آکادمی درس خواند. سپس مکتب خاص خود را بنا کرد. در کلاس او زن و مرد از هر طبقه حاضر می‌شدند. اپیکور، شاگرد «نوزیفاس»، شاگرد «دموکریت» بود. مکتب خود را به سال ۷ـ۳۰۶ قبل از میلاد در آتن تأسیس کرد. باغ اپیکور یك موسسهٔ علمی و یك مرکزتحقیقات نبود، بلکه محفلی دوستانه

۱ـ کهف (۱۸)، بخشی از آیهٔ ۸۶، ص ۲۳۳.

۲ـ محمدحسین طباطبایی: *المیزان*، ج ۱۳، ص ۵۰۹ به بعد.

و یك قسم مدرسه یا انجمن یا مأمن خلوت و آسایشگاه اخلاقی بود که در آن جوانانِ مضطرب یا اشخاص بالغی که از زندگی رنجیده بودند دور هم جمع می‌شدند و یك پناهگاه صلح و صفا و دوستی بنیاد نهاده بودند.

«اپیکور، مردی ناتوان و از نظر جسمی ضعیف بود. از کودکی به بیماری دردناك کلیه مبتلا بود. او در سنّ ۷۱ سالگی از دنیا رفت. تمام ثروتش را به دو نفر از شاگردانش داد و توصیه کرد کارش را ادامه دهند»[۱].

فلسفهٔ اپیکور:

سیستم اخلاقی و مکتب فلسفیِ اپیکور، آدمی را به سوی زندگانیِ خوش رهنمون می‌شود. خوشیِ اپیکوری از سرِ نفس‌پرستی نیست، بلکه برترین «نیك» هر فرد است، این کمالِ مطلوب، نه از راه خوشیهای زشت و خشونت بارِ حسّی، بلکه از خوشیهای ملایم و معتدل و بادوامِ جان و دوستی حاصل می‌شود. اپیکور، اخلاق را تنها نتیجهٔ فلسفه می‌داند. او با رواقیان و شکّاکان در دورساختن اضطراب و از میان بردن دلواپسی و مناط اعتبار سعادت و آرمان خردمند، موافق است.

اپیکور، یك شخص مذهبی بود و مذهب را تبلیغ می‌کرد و صادقانه به خدایان اعتقاد داشته. این فیلسوفِ ماتریالیست را شاخص کافر بودن دانستن، دلیل آن است که از اندیشه‌های او چیزی نفهمیده‌ایم. اپیکور در نظر داشت بشریّت را از بدی آزاد سازد.

اصول مکتب اپیکوریسم را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱ـ طرفدار مادیّت و معتقد به یك سری اصول مادی است؛ امّا نه چون یك ملحدمعمولی بلکه برداشتی خاص از خدا و متافیزیك.

۲ـ اعتقاد به اصول تکامل.

۳ـ انسان‌گرا و خوش‌بین به نوع بشر.

اما عقاید سیاسی اپیکوریستها چنین است:

۱ـ جامعه و حیات اجتماعی را اساساً بر پایهٔ منافع فردی می‌دانند.

۲ـ عدالت و حقوق اجتماعی و قانون را از باب موهومات می‌دانند و برای آنها قائل به

۱ـ علی علمی اردبیلی، *فرهنگ فلسفه و اعلام وابسته*، انتشارات امامت، چاپ اول، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۶۹.

وجودخارجی نیستند.

۳ـ نیك و بد را از امور قراردادی و وصفی می‌دانند.

۴ـ قانون را مقرراتی می‌دانند که افراد جامعه آن را پـذیرفته‌اند و مطابق آن زندگی می‌کنند و هر وقت تشخیص دادند که به حال افراد جامعه مفید نیست، آن را قابل لغو و تغییر می‌دانند.

۵ ـ تقوا، در تأمین لذت و مسرّت است.

۶ ـ میانه‌روی و اعتدال و آرامش، بهترین روش زندگی است.

۷ـ برادری و پرهیز از گرایش ناسیونالیستی؛ افـراد بشر با یکدیگر برادرند و ملّتی بر ملّت دیگر برتری ندارد.

۸ ـ عزلت و گـوشه‌نشینی را تشویق می‌کننـد، چون شرکت در حیات اجتماعـی به سعادت فرد کمك نمی‌کند و انسان حکیم باید از قبول مشاغل دولتی و عمومی و قبول مسؤولیت پرهیز نماید.

۹ـ فردگـرایی؛ راه و روش درست در نظر اپیکور عبـارت است از: پیروی از فردیّـت و اعتقاد به اصالت فرد و علاقه به منافع شخصی. هر فرد بایـد خود وسیلهٔ لذت خویش را فراهـم نماید نه به وسیلهٔ جامعه.

فصل نهم

آیا اصل «بَسْمَلَه» از کتاب مقدّس است؟

نولدکه و نیز شوالی در *تاریخ قرآن* [جلد نخست، صفحهٔ ۱۱۶][1] مدّعی‌اند که عبارتِ آغازین هر سورهٔ قرآن ـ جز سورهٔ توبه (برائت) ـ برگرفته از زبان رایج کتاب مقدس است. این دو، با تأکید بسیار، می‌افزایند که تغییر زبانِ قرآن، در امتداد زبان کتاب مقدس است؛ جز در برخی واژگان مانند «بسم‌الله» و «قُل» که قرآن آنها را به شکلی متفاوت از آنچه در کتاب مقدس آمده، به کار برده است.

این دو می‌گویند اصلِ عبارت «بسم‌الله» عبری است و در عهد قدیم، به شکل «باسم یهوا»[2] آمده است؛ امّا اصلِ یونانیِ آن در عهد جدید به صورت en onomeati Kouriou یافت می‌شود.

«من، بدون فایده، در عهد قدیم، به دنبال عبارتِ yahwa bishm که همچون عبارت آغازینِ دعا ونیایش با «خداوند» است ـ مثل «بسم‌الله الرحمان الرحیم» در قرآن ـ گشتم. تنها جایی که در عهد قدیم این عبارت آمده، مورد زیر است: 'آن گاه، به نام خدایتان، دعا می‌کنید و من نیز به اسمِ پروردگار، یهوه، نیایش می‌کنم'»[3].

به‌طور کامل، پیداست که هیچ شباهت و همگونی در این عبارت با «بسم‌الله الرحمان الرحیم»

1- *Geschichte de Qorans*, Vol 1, P. 116.

2- yahwa bishm.

۳ـ عهد قدیم، اوّل پادشاهان، باب ۱۸، آیهٔ ۲۴.

وجود ندارد. آدمی باید ابلـه و بی‌خرد باشد که ادعا کند، اصلِ «بسم‌الله الـرحمان الرحیم»به این آیهٔ تورات، بازمی گردد!

عبارت «باسـم یهوا» در آیهٔ دیگرِ تورات، به معنـای «یاریِ یهوه» به کار رفته اسـت نه به معنای نیایـش و دعا. این آیه، آیه‌ای از سفـر اوّل سموییل است کـه در آن آمده: «داوود [به آن فلسطینی] گفت: 'تو بـا شمشیر ونیـزه و زوبین به جنگِ مـن می‌آیـی، امّا من بـه نام پـروردگار «yahwa bishm» [یعنی خدای اسراییل که تو به او توهین کرده‌ای] با تو می جنگم.»[1].

معنای عبارتِ «باسم یهوا» در چند بخشِ دیگر از عهد قدیم نیزآمده است.[2]

امّا در ارتبـاط با ذکر این عبـارت در عهد جدید، نـولدکه و شـوالی، اصل آن را به نـامهٔ پولُس رسولْ به مردم «کولُسی» بازمی گردانـد: «هر آنچه به گفتار یا کردار، انجام داده‌اید، همه را به اسمِ پروردگارْ مسیح انجام دهید تا بدین سان، سپاسگزار خدایِ پدر باشید»[3].

اکنون پرسش ایـن است که رابطهٔ این آیه بـا «بسم‌الله الرحمان الرحیم» چیسـت؟ پاسخ ساده اسـت: هیچ ارتبـاطی؛ بـه حدی کـه این آیه کـاملاً بـا مفهوم ومعنـایِ «بسم‌الله الـرحمان الرحیم» در تناقض است.

با وجود این، خیره سریِ نولدکه و شوالی، حد ومرزی ندارد. آنها باز به سخن خود ادامه می‌دهنـد که «صرف‌نظـر از آغاز سوره‌هـا که در آن «بسم‌الله» آمـده، در دو جایِ دیگر قـرآن نیز «بسم‌الله» یافت می‌شود که بازگشتش به منابع یهودی است.»[4]

با این حال، این دو، هیچ مأخذ یهودی‌ای را ارائه نمـی‌دهند تا روشن شود که‌ادعای‌آنها پایـه و اساسِ درستـی ندارد! از همین رو، کـارا دو وَوْ، در مدخل «بسملـه» و والس در مـدخل «قرآن» از *دائرة المعارف اسلام*،پندار غلط نولدکه‌و شوالی‌را در ضمن‌مقاله‌های‌خود، نیاورده‌اند.

۱ـ عهد قدیم، اول سموییل، باب ۱۷، آیهٔ ۴۵.

۲ـ نك: عهد قـدیم، سفر ایّوب، باب ۱، آیهٔ ۲۱: «[ایوب] گفت: «از شکـم مادر برهنه به دنیا آمدم و برهنـه هم از این دنیا خواهم رفت. خداوند داد و خداوند گرفت. نام خداوند متبارك بادا!» نیز: نك: مزامیر.

۳ـ عهد جدید، کولُسّیان، باب سوم، آیهٔ ۱۷.

4- Geschichte de Qorans, Vol 1, P. 117.

منظور آیهٔ ۴۱ از سورهٔ هود است: وَ قالَ ارْکَبُوا فیها بِسْمِ اللهِ... و آیهٔ ۳۰ از سورهٔ نمل: اِنَّـهُ منْ سُلَیْمانَ وَاِنَّـه بِسْمِ اللهِ الرَّحمانِ الرَّحیم.

فصل دهم

نافرجامیِ همهٔ تلاشها در ترتیبِ نزولیِ قرآن

تلاشِ دانشمندانِ مسلمانْ درگذشته و همچنین تلاشهایِ خاورشناسانِ معاصرِ اروپایی، در باب ترتیب نزولیِ سوره‌های قرآن، متعدد و متفاوت است.

ترتیب نزولی ازنظر مسلمانان

دانشمندانِ مسلمانی که به این مسأله پرداخته‌اند، در تقسیمِ سوره‌ها به «مکی و مدنی» اتفاق‌نظر دارند. امّا کم و بیش، فهرستهای متفاوتی از سوره‌های مکی و مدنی ارائه می‌دهند. با هم، به این فهرستها که مطابق ترتیب نزولیِ سوره‌هایی است که ارائه‌دهندگانِ آن برگزیده‌اند، نگاهی می‌اندازیم.

۱ـ فهرست ترتیب نزولیِ ابن ندیم در *الفهرست*

الف) دوران مکّی

علق (۹۶)[1] آیه‌های ۱ تا ۵، قلم (۶۸)، مزمّل (۷۳) [که آخر آن در راه مکّه نازل گردید]، مدّثّر (۷۴)، مَسَد (۱۱۱)، تکویر (۸۱)، اعلی (۸۷)، انشراح (۹۴)، عصر (۱۰۳)، فجر (۸۹)، ضُحی (۹۳)، لَیل (۹۲)، عادیات (۱۰۰)، کوثر (۱۰۸)، تکاثر (۱۰۲)،

۱ـ شمارهٔ میان کمانها، شمارهٔ سوره‌ها در قرآن است.

ماعون(۱۰۷)، کافرون (۱۰۹)، فیل (۱۰۵)، اخلاص (۱۱۲)، فلق (۱۱۳)، ناس (۱۱۴) ـ برخی این سوره را مدنی می‌دانند ـ، نجم (۵۳)، عبس (۸۰)، قَدْر (۹۷)، شمس (۹۱)، بروج(۸۵)، تین (۹۵)، قریش (۱۰۶)، قارعه (۱۰۱)، قیامه (۷۵)، هُمَزه (۱۰۴)، مرسلات(۷۷)، ق (۵۰)، بلد (۹۰)، رحمان (۵۵)، جنّ (۷۲)، یٰس (۳۶)، المص [اعراف](۷)ـ [نیز این سوره بار دیگر، با نامِ معروف آن، اعراف، در فهرست سوره‌های مدنیِ ابن ندیم می‌آید] ـ، فرقان(۲۵)، فاطر (۳۵)، مریم (۱۹)، طه (۲۰)، واقعه (۵۶)، شُعَرا (۲۶)، نَمْل (۲۷)، قَصَص(۲۸)، اِسراء (۱۷)، هود (۱۱)، یوسف (۱۲)، یونس (۱۰)، حِجْر (۱۵)، صافات(۳۷)، لقمان (۳۱)ـ آخر این سوره، مدنی است ـ مؤمنون (۲۳)، سبأ (۳۴)، انبیا(۲۱)، زُمَر (۳۹)، غافر (۴۰)، فُصّلت (۴۱)، شوری (۴۲)، زخرف (۴۳)، دخان (۴۴)، جاثیه (۴۵)، احقاف (۴۶) ـ در این سوره چند آیهٔ مدنی است ـ، ذاریات (۵۱)، غاشیه(۸۸)، کهف (۱۸) ـ آخر آن مدنی است ـ، انعام (۶) ـ چند آیه از آن مدنی است ـ، نحل(۱۶) ـ آخر آن مدنی است ـ نوح (۷۱)، ابراهیم (۱۴)، سجده (۳۲)، طور (۵۲)، مُلك (۶۷)، حاقه(۶۹)، معارج (۷۰)، نبأ (۷۸)، نازعات (۷۹)، انفطار (۸۲)، انشقاق (۸۴)، رُم (۳۰)، عنکبوت (۲۹)، مطففین (۸۳) ـ گویند مدنی است ـ، قمر (۵۴)، طارق (۸۶).

ب) دورانِ مَدَنی

بقره (۲)، انفال (۸)، اعراف (۷)، آل عمران (۳)، ممتحنه (۶۰)، نساء (۴)، زلزله(۹۹)، حدید (۵۷)، محمد (۴۷)، رعد (۱۳)، انسان (۷۶)، طلاق (۶۵)، بیّنه (۹۸)، حشر (۵۹)، نصر (۱۱۰)، نور (۲۴)، حج (۲۲)، منافقون (۶۳)، مجادله (۵۸)، حُجَرات(۴۹)، تحریم(۶۶)، جمعه (۶۲)، تغابن (۶۴)، [حواریین] (صف) (۶۱)، فتح(۴۸)، مائده (۵)، توبه (۹). این فهرست به زُهری برمی‌گردد که از محمدبن نعمان بن بشیر، نقل کرده است.[1]

۱ـ محمدبن اسحاق ندیم: *الفهرست*، صص ۳۷ـ۳۹، (فن سوم از مقالهٔ اول)ـ [ترتیب سوره‌های مکی و به ویژه مدنی در ترجمهٔ *الفهرست* به قلم روانشاد استاد محمد رضا تجدد، ناقص و نیم‌کاره است. نك: *الفهرست*، ترجمه و تحقیق محمد رضا تجدد، صفحات ۴۳، ۴۴. (و)].

۲ـ فهرستِ ترتیب نزولیِ عمربن عبدالکافی

الف) دوران مکّی

علق (۹۶)، قلم (۶۸)، مزمّل (۷۳)، مدّثّر (۷۴)، مَسَد (۱۱۱)، تکویر (۸۱)، اعلی(۸۷)، لیل (۹۲)، فجر(۸۹)، ضُحی(۹۳)، انشراح(۹۴)، عصر(۱۰۳)، عادیات(۱۰۰)، کوثر (۱۰۸)، تکاثر (۱۰۲)، ماعون (۱۰۷)، کافرون (۱۰۹)، فیل (۱۰۵)، فلق (۱۱۳)، ناس(۱۱۴)، اخلاص (۱۱۲)، نجم (۵۳)، عبس (۸۰)، قَدْر (۹۷)، شمس (۹۱)، بُروج(۸۵)، تین (۹۵)، قریش (۱۰۶)، قارعه (۱۰۱)، قیامه (۷۵)، هُمَزه (۱۰۴)، مرسلات(۷۷)، ق(۵۰)، بلد (۹۰)،طارق(۸۶)، قمر (۵۴)،ص(۳۸)، اعراف(۷)، جنّ(۷۲)، یس (۳۶)،فرقان (۲۵)، فاطر(۳۵)، مریم(۱۹)، طه(۲۰)، واقعه(۵۶)، شعرا(۲۶)،نمل (۲۷)، قصص (۲۸)، اِسراء (۱۷)، یونس (۱۰)، هود (۱۱)، یوسف (۱۲)، حِجر (۱۵)، انعام (۶)، یس (۳۶)، لقمان (۳۱)، سبأ (۳۴)، زُمَر (۳۹)، غافر (۴۰)، فصّلت (۴۱)، شوری (۴۲)، زخرف(۴۳)، دخان(۴۴)،جاثیه(۴۵)، احقاف(۴۶)،ذاریات(۵۱)، غاشیه(۸۸)،کهف (۱۸)، نحل(۱۶)، نوح (۷۱)، ابراهیم (۱۴)،انبیا (۲۱)،مؤمنون (۲۳)، سجده(۳۲)،طور (۵۲)، مُلْك (۶۷)، حاقه (۶۹)، معارج (۷۰)، نبأ (۷۸)، نازعات (۷۹)، انفطار (۸۲)، انشقاق (۸۴)، رُم (۳۰)، عنکبوت (۲۹)، مطففین (۸۳).

ب) دورانِ مَدَنی

بقره (۲)، انفال(۸)،آل‌عمران (۳)،احزاب (۳۳)، ممتحنه(۶۰)، نساء (۴)، زلزله(۹۹)، حدید (۵۷)، محمّد (۴۷)، رعد (۱۳)، رحمان (۵۵)، انسان (۷۶)، طلاق (۶۵)، بیّنه (۹۸)، حشر (۵۹)، نصر (۱۱۰)، نور(۲۴)، حج(۲۲)،منافقون (۶۳)، مجادله(۵۸)، حُجَرات(۴۹)، تحریم (۶۶)، جمعه (۶۲)، تغابن (۶۴)، صف (۶۱)، فتح (۴۸)،مائده (۵)، توبه (۹).[1]

۱ـ [ابوالقاسم عمربن محمدبن عبدالکافی، در حدود سال ۴۰۰ هجری قمری، می‌زیسته است. او کتابی در شمار سوره‌ها و آیه‌های قرآن دارد. لیدن، or ۶۷، ۴۱۰؛ اسکوریال، دوم ۱۴۲۴، ــــ بروکلمان، تاریخ الادب العربی، ج ۴، ص ۶. (و).]

میان ایـن دو فهرسـت [فهرسـت ابن نـدیم و ابن عبـدالکافـی] تفاوت چنـدانی یـافت نمی‌شود:

الف) در فهرستِ دوران مکی:

الف / ۱ـ از سورهٔ علق (۹۶) تا اعلی (۸۷)، ترتیب یکی است.

الف/ ۲ ـ از سورهٔ انشـراح (۹۴) (در فهرست نخست) تا سورهٔ بلـد (۹۰)، ترتیب یکی است.

الف / ۳ـ از سورهٔ مریم (۱۹) تا سورهٔ سبأ (۳۴)، کم و بیش، ترتیب یکی است.

الف/ ۴ـ از سورهٔ سبأ (۳۴) تا پایان، ترتیب یکی است.

ب) در فهرستِ دوران مَدَنی:

این دو دانشمند در فهرستهای خود، از یك ترتیـب پیروی نموده‌اند. با این حال، در این دو فهرست، چیزی که برای مـا روشن سازد این ترتیب نزولی بر چه اسـاسی انجام گرفته، وجود ندارد.

۳ـ فهرستهای دیگر

فهرستهـای دیگری کـه در کتاب *الاتقان* سیوطی و کتاب *المَبانی*[1] آمده است، اختلاف زیادی با این دو فهرست قدیمی که گذشت، ندارند:

الف) در کتاب *المبانی*، پیرامونِ سورهٔ ضحی (۹۳)، شك وجود دارد که آیا مکی است یا مدنی؟

ب) در فهرستی کـه در *الاتقان* آمده اسـت و سندِ آن بـه عِکْرِمـه، باز مـی گردد، سـورهٔ دخان(۴۴) پـس از سورهٔ غافـر (۴۰) و سورهٔ آل عمران (۳) پس از سـورهٔ بقره (۲) قرار گـرفته

۱ـ[نام نویسندهٔ کتاب *المبانی* روشن نیست. چنین به نظر می‌رسد که این کتاب، در سال ۴۲۵ هـ. ق نوشته شده باشد. این کتاب، همـراه با مقدمهٔ تفسیـر ابن عطیه، المحرر الـوجیز، در کتابی بـا نام *مقدمتان فی علوم القرآن*، به کوشـشِ آرتور جفری، چاپ شده است. (و).].

است و سورهٔ مطفّفین (۸۳) به عنوان نخستین سورهٔ مدنی به شمار آمده است.

ج) فهرستِ شمارهٔ ۴ در کتاب *المبانی*، که به سعیدبن مسیّب و سپس به علی و پیامبر باز می‌گردد، سورهٔ ضحی (۹۳) را پیش از سورهٔ مزمّل (۷۳) و سورهٔ رحمان (۵۵) را پس از سورهٔ انشراح (۹۴) و سورهٔ عادیات (۱۰۰) را پس از سورهٔ فیل (۱۰۵) و سورهٔ حج (۲۲) را پیش از سورهٔ شمس (۹۱) و سورهٔ حاقه (۶۹) را پیش از سورهٔ نور (۲۴) قرار داده است و سورهٔ رعد (۱۳) را نخستین سورهٔ مدنی و سوره‌های واقعه (۵۶)، عادیات (۱۰۰)، فلق (۱۱۳) و ناس (۱۱۴) را به عنوان آخرین سوره‌های مدنی به شمار آورده است.

فهرست دارالقرآنِ مصر

هیأت علميِ دارالقرآنِ حکومتيِ مصر، در سال ۱۳۲۲ هـ. ق/ ۱۹۲۴ م، فهرستِ ترتیب نزولیی را به صورت زیر، ارائه نموده است:

الف) دوران مکی

علق (۹۶)، قلم (۶۸)ـ به جز آیه‌های ۱۷، ۳۳، ۴۸ و ۵۰ که مدنی‌اند ـ، مزمّل (۷۳)ـ به جز آیه‌های ۱۰، ۱۱ و ۲۰ که مدنی‌اند ـ، مدّثر (۷۴)، فاتحه (۱)، مَسَد (۱۱۱)، تکویر(۸۱)، اَعلی (۸۷)، لَیْل (۹۲)، فجر (۸۹)، ضُحی (۹۳)، انشراح (۹۴)، عصر (۱۰۳)، عادیات (۱۰۰)، کوثر (۱۰۸)، تکاثر (۱۰۲)، ماعون (۱۰۷)، کافرون (۱۰۹)، فیل (۱۰۵)، فلق (۱۱۳)، ناس (۱۱۴)، اخلاص(۱۱۲)، نجم(۵۳)،عَبَس(۸۰)، قَدْر (۹۷)،شمس (۹۱)، بروج (۸۵)، قریش (۱۰۶)، قارعه (۱۰۱)، قیامه (۷۵)، هُمَزه (۱۰۴)، مُرسلات (۷۷)ـ به جز آیهٔ ۴۸ که مدنی است ـ، ق (۵۰)ـ به جز آیهٔ ۳۸ که مدنی است ـ، بلد (۹۰)، طارق (۸۶)،قمر (۵۴)ـ به جز آیه‌های ۵۴ و ۵۶ که مدنی‌اند ـ، ص (۳۸)، اعراف (۷)ـ به جز آیه‌های ۱۶۳ و ۱۷۰ که مدنی‌اند ـ، جنّ (۷۲)، یس (۳۶)ـ به جز آیهٔ ۴۵ که مدنی است ـ، فرقان (۲۵)ـ به جز آیه‌های ۶۸ و ۷۰ که مدنی‌اند ـ، فاطر (۳۵)، مریم (۱۹)ـ به جز آیه‌های ۵۸ و ۷۱ که مدنی‌اند ـ، طه (۲۰)ـ به جز آیه‌های ۱۳۰ و ۱۳۱ که مدنی‌اند ـ، واقعه (۵۶)ـ به جز آیه‌های ۷۱ و ۷۲ که مدنی‌اند ـ، شعرا (۲۶)ـ به جز آیه‌های ۱۹۷، ۲۲۴ و ۲۲۷ که

مدنی‌اند ـ نمل (۲۷)، قصص (۲۸) ـ به جز آیه‌های ۵۲ و ۵۵ که مدنی‌اند، و آیهٔ ۸۵ که در خلال هجرت فرود آمده است ـ اسراء (۱۷) ـ به جز آیه‌های ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۵۷، ۷۳ و ۸۰ که مدنی‌اند ـ، یونس (۱۰) ـ به جز آیه‌های ۴۰، ۹۴، ۹۵ و ۹۶ که مدنی‌اند ـ، هود (۱۱) ـ به جز آیه‌های ۱۲، ۱۷ و ۱۱۴ که مدنی‌اند ـ، یوسف (۱۲) ـ به جز آیه‌های ۱، ۲، ۳ و ۷ که مدنی‌اند ـ، حِجر (۱۵)، انعام (۶) ـ به جز آیه‌های ۲۰، ۲۳، ۹۱، ۱۱۴، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳ که مدنی‌اند ـ غافر (۴۰) ـ به جز آیه‌های ۵۶ و۵۷ که مدنی‌اند ـ، فصّلت (۴۱)، شوری (۴۲) ـ به جز آیه‌های ۲۳، ۲۴ و ۲۷ که مدنی‌اند ـ، زخرف (۴۳) ـ به جز آیهٔ ۵۴ که مدنی است ـ، دخان (۴۴)، جاثیه (۴۵) ـ به جز آیهٔ ۱۴ که مدنی است ـ، احقاف (۴۶) ـ به جزآیه‌های ۱۰، ۱۵ و ۳۵ که مدنی‌اند ـ، ذاریات (۵۱)، غاشیه (۸۸)، کهف (۱۸) ـ به جز آیه‌های ۲۸، ۸۳ و ۱۰۱ که مدنی‌اند ـ، نحل (۱۶) ـ به جز آیه‌های ۱۲۶، ۱۲۷ و ۱۲۸ که مدنی‌اند ـ، نوح (۷۱)، ابراهیم (۱۴) ـ به جز آیه‌های ۲۸ و ۲۹ که مدنی‌اند ـ، انبیا (۲۱)، مؤمنون (۲۳)، سجده (۳۲) ـ به جز آیه‌های ۱۶ و ۲۰ که مدنی‌اند ـ، طور (۵۲)، مُلك (۶۷)، معارج (۷۰)، نبأ (۷۸)، نازعات (۷۹)، انفطار (۸۲)، انشقاق (۸۴)، رُم (۳۰) ـ به جز آیهٔ ۱۷ که مدنی است ـ، عنکبوت (۲۹) ـ به جز آیه‌های ۱ و ۱۱ که مدنی‌اند ـ، مطففین (۸۳).

ب) دوران مدنی

بقره (۲) ـ به جز آیهٔ ۲۸۱ به بعد که در حجةالوداع فرود آمد ـ انفال (۸) ـ به جز دو آیهٔ ۲۰ و ۲۶ که مکی‌اند ـ، آل عمران (۳)، احزاب (۳۳)، ممتحنه (۶۰)، نساء (۴)، زلزله (۹۹)، حدید (۵۷)، محمد (۴۷) ـ به جز آیهٔ ۱۳ که در خلال هجرت فرود آمد ـ، رعد (۱۳)، رحمان (۵۵)، انسان (۷۶)، طلاق (۶۵)، بینه (۹۸)، حشر (۵۹)، نور (۲۴)، حج (۲۲)، منافقون (۶۳)، قلم (۶۸)، حُجرات (۴۹)، تحریم (۶۶)،تغابن (۶۴)، صف (۶۱)، جمعه (۶۲)، فتح (۴۸)، مائده (۵)،توبه (۹) ـ به جز آیه‌های ۱۲۸ و ۱۲۹ که مکی‌اند ـ، نصر (۱۱۰).

این ترتیب، کم و بیش، مطابق فهرستی است که ابن عبدالکافی ارائه نموده است؛ نویسندگان این فهرست که در رأس اینان، خلف‌الحسینی، شیخ قاریان مصری است، آشکارا به این مطلب اعتراف می‌کنند، به طوری که در پایانِ این فهرست یادآور می‌شوند که ترتیب

مکی و مدنیِ این فهرست، وامدار کتابهایی چون کتاب ابوالقاسم یا همان کتاب ابن عبدالکافی و کتابهای قرائت و تفسیر است؛ هر چند با هم تفاوتهایی دارند. به نظر می‌رسد، نویسندگان این فهرست، هیچ تلاشِ فردی انجام نداده‌اند، حتی در اشاره‌ای که پس از شمارهٔ سوره‌ها، میان دو پرانتز [در این جا دو خط تیره] می‌آید و بیانگر آیاتی‌اند که بعدها فرود آمده یا در سوره‌ها گنجانده شده است، وامدارِ کتاب *الاتقانِ* سیوطی و برخی تفسیرهای قرآن بوده‌اند. خلاصه این که کار این گروه، ابتکار و نوآوری ندارد و تنها نقل قول است.

چرا مسلمانان، از زمان وفات پیامبر به بعد، این همه دقت و تلاش را به منظور فهرست‌بندیِ ترتیب نزولیِ سوره‌های قرآن، صرف کرده‌اند؟ طبیعی است که علتِ آن، مسألهٔ «ناسخ و منسوخ» بوده است، چون قانون‌گذاری اسلامی که بر پیامبر ﷺ نازل شده است، طی مراحلی صورت گرفته است، به گونه‌ای که برخی قوانین به حسابِ قوانینِ دیگر، مطابق دگرگونی و تطور در وحی، حذف می‌شوند. از همین رو، مسألهٔ ناسخ و منسوخ، به علمی مستقل تبدیل شد که اهمیت زیادی یافت؛ چه با تکیه بر این دانش، تصمیمهایی علمی گرفته می‌شد که زندگیِ مسلمانان را نظم می‌بخشید؛ از همین روست که دانشمندانِ مسلمان، از سدهٔ سوم هجری، به نوشتن آثار بی‌شماری در این زمینه پرداختند، به ویژه این که مسألهٔ ناسخ و منسوخ در جاهای مختلفی از قرآن آمده است:

۱ـ در آیهٔ مٰا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنْسِهٰا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهٰا اَوْ مِثْلِهٰا، اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللهَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ.[۱]

۲ـ در آیهٔ وَ اِذٰا بَدَّلْنٰا آيَةً مَكٰانَ آيَةٍ وَ اللهُ اَعْلَمُ بِمٰا يُنَزِّلُ قٰالُوا اِنَّمٰا اَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لٰا يَعْلَمُونَ.[۲]

۳ـ در آیهٔ ... فَيَنْسَخُ اللهُ مٰا يُلْقِي الشَّيْطٰانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيٰاتِهِ وَ اللهُ عَليمٌ حَكيمٌ.[۳]

۱ـ بقره (۲)، آیهٔ ۱۰۶: «هر حکمی را نسخ کنیم یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم، بهتر از آن، یا مانندش را می‌آوریم.»

۲ـ نحل (۱۶)، آیهٔ ۱۰۱: «و چون حکمی را به جای حکم دیگر بیاوریم ـ و خدا به آنچه به تدریج نازل می‌کند داناتر است ـ می‌گویند: 'جز این نیست که تو دروغبافی'. [نه،] بلکه بیشتر آنان نمی‌دانند.»

۳ـ حج (۲۲)، بخشی از آیهٔ ۵۲: «... پس خدا آنچه را شیطان القا می‌کرد، محو می‌گرداند، سپس آیات خود را استوار می‌ساخت، و خدا دانای حکیم است».

طبق این آیات، نسخ به دو معناست:

الف) حذف و از میان بردن آنچه پیشتر بوده است (مطابق آیهٔ شمارهٔ ۳).

ب) جایگزین کردن (مطابق آیهٔ شمارهٔ ۲).

در رابطه با مسألهٔ نسخ، می‌توان قرآن را به چهار بخش تقسیم کرد:

۱ـ در بخش نخست، هیچ نسخی رخ نداده است. این بخش شامل ۴۳ سوره به قرار زیر است: فاتحه، یوسف، یس، حُجَرات، رحمان، حدید، صف، جمعه، تحریم، مُلك، حاقّه، نوح، جن، مُرْسلات، نبأ، نازعات، انفطار، مطفّفین، انشقاق، بروج، فجر تا پایان قرآن به جز سوره‌های تین، عصر و کافرون.

۲ـ بخش دوم شامل آیات ناسخ و منسوخ در ۲۵ سورهٔ بقره، آل عمران، نساء، مائده، حج، نور، فرقان، شعرا، احزاب، سبأ، غافر، شوری، ذاریات، طور، واقعه، مجادله، مزمّل، مدثّر، تکویر، عصر.[1]

۳ـ بخش سوم دربردارندهٔ آیات ناسخی است که در ۶ سوره آمده است: «فتح، حشر، منافقون، تغابن، طلاق و اعلی».

۴ـ بخش چهارم، شامل چهل سورهٔ باقی‌مانده است که تنها آیاتی منسوخ را دربر دارد.[2] عجیب آن است که گاهی در یك سوره، هم آیهٔ ناسخ داریم و هم منسوخ؛ چنان که سورهٔ احزاب چنین است: آیهٔ ۵۲ به وسیلهٔ آیهٔ ۵۰ نسخ شده است.[3] مسألهٔ نسخ، کم و بیش، مسأله‌ای پیچیده است، چنان که سیوطی با تأکید بر آن، گفته است که میان دانشمندان در ارتباط با تعداد و تقسیم‌بندی آیه‌های ناسخ و منسوخ، اختلافهای فراوانی وجود دارد.

سیوطی، [پس از بررسیِ آیه‌های ناسخ و منسوخ در سوره‌های مربوط] قصیده‌ای

۱ـ [چنان که می‌بینید، شماره سوره‌ها، ۲۰ تاست. شاید ۵ سورهٔ دیگر، این سوره‌ها باشند: انفال، توبه، ابراهیم، کهف، مریم. (و).]

۲ـ عبدالرحمان سیوطی: *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۳، صفحات ۶۹ و ۷۰.

۳ـ [در این باره، سخنان ونگرشهای مفسّران، گونه‌گون و پریشان است؛ همچنان که دربارهٔ انگیزه و سببِ فرود این دو آیه و پیام و معنای آن. به هر روی، بر پایهٔ نگرشی، چنین می‌نماید که آیهٔ ۵۲، ناسخِ آیهٔ ۵۰ باشد چنان که بافت و ظاهر آیه‌ها، چنین برمی‌تابد. نك: محمدهادی معرفت، *التمهید فی علوم القرآن*، ج ۲، ص ۳۷۸. (و).]

آموزشـی را سروده است کـه در آن به آیه‌های نـاسخ ومنسوخ و رأی خـود در این باره، پـرداخته است.[۱]

ما به همین مقدار بسنده می‌کنیم و پرانتز «نسخ» را می‌بندیم، چون تنها از باب تأکید بر علّتِ توجه دانشمنـدانِ مسلمان از زمان وفات پیامبر ﷺ بـه ترتیبِ نزولیِ سوره‌هـای قرآن، این مسأله را یادآور شدیم.

ترتیب نزولی ازنظر خاورشناسان

در حالی کـه نویسندگانِ کهن‌تـرین فهرستِ ترتیـبِ نزولی قرآن، علت گـزینش خود در ترتیب نزولی را توجیه نکرده‌اند، خاورشناسانِ معاصر، دست به چنین کاری زده، تلاش نموده‌اند با تکیه بر ابعاد درونی و بیرونی، این مسأله را مورد بررسی قرار دهند.

۱ـ نولدکه

نولـدکه، به نخستین اقـدام جدی در ترتیب زمـانی سوره‌هـا در کتاب مهمّ خود، *تـاریخ قرآن*، دست یازیده است. این اقدام بر اسـاس دو رویکرد بیرونی و درونی است. رویکرد بیرونی بر امور زیر مبتنی است:

الف) حدیث.

ب) کتابهای تاریخی همچون *سیرهٔ ابن هشام*، *تاریخ طبری*، *تاریخ یعقوبی* و...

ج) کتابهای مربوط به اسباب نزول.

رویکرد درونی، بر امورزیر تکیه دارد:

الف) سبك و ویژگیهای کلام و عبارات.

ب) قوانینی که وحی ـ مطابقِ تحول رسالت پیامبر ﷺ ـ آورده است.

ج)موضعگیریِ پیامبر ﷺ در برابر یهودیان، مسیحیان و بت‌پرستیِ عرب.

خلاصهٔ پژوهشهای نولدکه را می‌توان بدین شرح، خلاصه نمود:

۱ـ نك: عبدالرحمان سیوطی، *الاتقان*، تحقیقِ محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۳، ص ۷۷.

۱ـ بنا به آنچه دانشمندان مسلمان به آن دست یازیده‌اند، باید میانِ دو مرحلهٔ مهم یعنی مرحلهٔ مکّی و مرحلهٔ مدنی، تفکیك نمود.

۲ـ نولدکه در درونِ مرحلهٔ مکّی، میان سه دوره، تمایز می‌دهد:

۲/ الف) دورهٔ نخست شامل سوره‌های کوتاه با آیاتی لبریز از تصویرآفرینی، آهنگِ کوبنده و محکم و قافیهٔ [۱] روان است. سوره‌های زیر در این دوره جای می‌گیرند: «علق، مدثّر، مَسَد، قریش، کوثر، همزه، ماعون، تکاثر، فیل، لیل، بلد، شرح، ضحی، قدر، طارق، شمس، عبس، قلم، اعلی، عصر، بروج، مزمل، قارعه، زلزله، انفطار، تکویر، نجم، انشقاق، عادیات، نازعات، مرسلات، نبأ، غاشیه، قیامه، مطففین، حاقه، ذاریات، طور، واقعه، معارج، رحمان، اخلاص، کافرون، فلق، ناس، فاتحه».

۲/ ب) دورهٔ دوم، دربردارندهٔ بسیاری از داستانهای پیامبران است. در خلال این دوره، عقایدی ظهور می‌کنند همراه با اشاره‌هایی به طبیعت و تاریخ مقدس. در این دوره، سوره‌ها، طولانی‌ترند و بسیاری از آیاتِ آن با کلمهٔ «قُل» آغاز می‌گیرند و به کارگیریِ کلمهٔ «رحمان» به منزلهٔ صفتی از صفات خداوند، آغازمی‌گردد. سوره‌هایی که مربوط به دورهٔ دومِ مکی هستند عبارتند از: قمر، صافات، نوح، انسان، دخان، ق، طه، شُعرا، حِجر، مریم، ص، یس، زخرف، جن، مُلك، مؤمنون، انبیا، فرقان، اِسراء، نمل و کهف.

۳/ ب) در دورهٔ سوم مکی، ذکری از نام «رحمان»نیامده است، در حالی که داستانِ پیامبران پشت سر هم و مکرّر آمده است. سوره‌های زیر، مربوط به این دوره هستند: سجده، فصّلت، جاثیه، اَحقاف، رُم، هود، ابراهیم، یوسف، غافر، قصص، زمر، عنکبوت، شوری، یونس، سبأ، ملائکه [فاطر]، اعراف، انعام و رعد.

مرحلهٔ دوم و طولانی، مرحلهٔ مدنی است؛ زمانی که پیامبرﷺ گروه سازمان یافته‌ای را رهبری می‌کرد، ازاین رو، سوره‌های مدنی پر است از قوانین صادر شده به نام خداوند. این قوانین در سبکی خالی از آرایش کلامی و یا تصاویر مجازی و تکیهٔ اندك بر قافیه‌پردازی نازل شده‌اند. عبارتِ یا ایُّها المؤمنونَ جای یا ایُّها الناسُ را می‌گیرد؛ همچنین تاریخ گروه مسلمانان،

۱ـ [مراد پایان آیه‌هاست که به «فواصل» نام یافته‌اند. (و).].

در خلال اقامت پیامبر ﷺ در مدینه و در پیِ تعدادی آیات مدنی، ترتیبِ زمانیِ سوره‌ها و آیاتِ این دوره را برای ما، آسان می‌گرداند. سوره‌های مربوط به این دوره عبارتند از: «بقره، بینه، تغابن، جمعه، انفال، محمد ﷺ، آل عمران، صف، حدید، نساء، طلاق، حشر، احزاب، منافقون، نور، مجادله، حج، فتح، تحریم، ممتحنه، نصر، حُجَرات، توبه و مائده».

در پیِ تلاشی که نولدکه در ترتیبِ زمانیِ سوره‌های قرآن نموده است، ذکر چند نکته لازم می‌آید: ۱ـ تقسیم سه‌گانهٔ مرحلهٔ مکّی، قبل از نولدکه، از طرف گوستاو ویل، [در کتابش با نامِ *پیروزیهای جنگی و تاریخی در قرآن*، چاپ‌اول ۱۸۴۴ م، چاپ‌دوم ۱۸۷۸ م][1] پیشنهادشده‌بود.

ترتیبِ پیشنهادیِ ویل، به قرار زیر است:

۱ـ دورهٔ نخست، مکّی و شامل سوره‌های زیر:

علق، مدثّر، مزمّل، قریش، مَسَد، احزاب، تکویر، قلم، اعلی، لَیل، فجر، ضحی، انشراح، عصر، عادیات، کوثر، تکاثر، ماعون، کافرون، فیل، فلق، ناس، اخلاص، عبس، قدر، شمس، بروج، بلد، تین، قارعه، قیامه، همزه، مرسلات، طارق، معارج، نبأ، نازعات، انفطار، انشقاق، واقعه، غاشیه، طور، حاقه، مطففین و زلزله.

۲ـ مرحلهٔ دومِ مکی: فاتحه، ذاریات، یس، ق، قمر، دخان، مریم، طه، انبیا، مؤمنون، فرقان، مُلك، صافات، ص، زخرف، نوح، رحمان، حِجر وانسان.

۳ـ مرحلهٔ سومِ مکی: اعراف، جن، فاطر، نمل، قصص، اِسراء، یونس، هود، یوسف، اَنعام، لقمان، سبأ، زمر، غافر، سجده، شوری، جاثیه، کهف، نحل، ابراهیم، فصلت، رُم، عنکبوت، رعد و تغابن.

اگر این ترتیب را با ترتیبِ پیشنهادیِ نولدکه بسنجیم، درمی‌یابیم که در چند مورد، با هم اختلافِ تصاعدی دارند:

الف) تعداد سوره‌ها در هر دورهٔ مکّی:

الف/ ۱ ـ دورهٔ نخست: ویل ۴۵، نولدکه ۴۸.

الف/ ۲ ـ دورهٔ دوم: ویل ۲۰، نولدکه ۲۱.

1- Gustav Weil, **Historisch - Kritische Einleitung in dem Koran**, 1. ed 1844, 2 éd. 1878.

الف/ ۳ـ دورهٔ سوم: ویل ۲۶، نولدکه ۲۶.

مجموعِ سوره‌های مکی: ویل ۹۱، نولدکه ۹۵.

الف/ ۴ـ علاوه بر این، ترتیبِ زمانیِ سوره‌ها در هر یك از این دوره‌ها، نزد هر یك از این دو، متفاوت است.

ب) در ارتباط با مرحلهٔ مدنی، ویل ترتیبِ زیر را ارائه می‌دهد:

بقره، بیّنه، جمعه، طلاق، حج، نساء، انفال، محمد، حدید، آل عمران، حشر، نور، منافقون، احزاب، فتح، نصر، صف، ممتحنه، مجادله، حجرات، تحریم، توبه، مائده. مجموع سوره‌های مدنی، به نظر ویل به ۲۳ سوره می‌رسد، در حالی که از نظر نولدکه، به ۲۴[1] سوره، چون وی سورهٔ «تغابن» را به مرحلهٔ مدنی ضمیمه نموده ولی ویل آن را درون سوره‌هایِ مرحلهٔ سومِ مکی، قرار داده است. با این همه، این سوره، در دو فهرستِ قدیمیِ ابن ندیم و ابن عبدالکافی، در ضمن سوره‌های مدنی به شمار آمده است.

نکتهٔ دوم در کار نولدکه، از زبان [ریچارد] بل [در کتاب *درآمدی بر قرآن*، صفحهٔ ۱۰۳، ادنبورگ، ۱۹۵۳ م][2] قابل توجه است که می‌گوید: «باید در گفتهٔ نولدکه مبنی بر منحصر بودنِ کاربرد «رحمان» به عنوان اسم عَلَم در خلال دورهٔ دوم مکی، شك کنیم. احتمال می‌رود که این اسم در این دوره ذکر شده باشد، امّا دلیلی نیست که ثابت نماید دیگر به کار نرفته است. در عمل، هیچ علتی وجود ندارد که محمد ﷺ را در جهت به کار نبردنِ اسم «رحمان» سوق داده باشد. نمی‌توان به ذکر نشدن «رحمان» در تعدادی از سوره‌ها اعتماد کرد و سپس آنها را به مجموعه‌ای جدا شده ضمیمه نمود تا نمایانگر دورهٔ سومِ مکی باشد. در ضمن، اعتراضِ قریش در به کارگیریِ این اسم، به صلح حدیبیه (مارس ۶۲۸ م ـ ذوالقعدهٔ سال ششم هجری) برمی‌گردد، که قریش به عبارت «بسم‌الله الرحمان الرحیم» به شکل کامل آن، به عنوان ویژگیِ متمایز دین اسلام، اعتراض کرده بودند.

نکتهٔ سوم، به توجهٔ نولدکه به سبكِ زبانیِ آیات و تکیه بر آن در ترتیب زمانی مربوط

۱ـ[چنان که می‌بینید شمار سوره‌های مدنی، از دید نولدکه ۲۴ تاست، پس سوره‌های مکی ۹۰ تا باید باشد نه ۹۵ تا، چنان که گذشت. بی‌گمان در متن عربی لغزشی چاپی رخ داده است. (و).].

2- R. Bell. **Introduction to the Quran**, P. 103, Edinburg, 1953.

می‌شـود، سبك، در عمل، ممکن اسـت ما را در تفکیك میـان دو مرحلهٔ عمده [یعنـی مکی و مدنی] یاری رساند امّا در ترتیب سوره‌هـا در خلال دوره‌هایی [از این دو مرحله] که سوره‌ها در آن جای می‌گیرند، کمك کننده نیست. مـرحلهٔ مکّی، حدود ۱۲ سال (از ۶۱۰ تا ۶۲۲ م) ادامه داشت؛ بنـابراین، چگونـه ممکن است به عـامل «سبك» در چنین دورهٔ کـوتاهی پناه بُـرد، زیرا چنین دورهٔ کـوتاهی بـرایِ شکل‌گیریِ «سبـك» کافی نیست، لـذا نمی‌توان بـه این عامـل برای تقسیم مرحلهٔ مکی به سه دورهٔ کوتاه، تکیه نمود تا چه رسد به این که برای تفکیك میان سوره‌ها، به موضوعات و شرایط آن دوره‌ها تکیه کرد!

۲ـ گِریم[1]

تلاش گـریم، در ترتیب‌بنـدیِ سوره‌ها، پـس از تلاش نولدکـه، در کتاب *محمد*[2] انجام گرفته است. او در این تلاش، بـه اندیشهٔ تحوّلِ موضوعات یا مسائل دینی مثـل توحید، قیامت و... تکیه کـرده است، به طـوری که تـوجهش را به مـرحلهٔ مکی، متمـرکز نمـوده است. وی در ترتیبِ مرحلـهٔ مکی، همگام با نولدکـه، آن را به سه دوره تقسیم نموده است، امّـا ترتیب وی در این دوره‌ها، کم و بیش با ترتیب نولدکه متفاوت است:

الف) گریم در دورهٔ نخستِ‌مکی، سوره‌های«ذاریات، طور،نجم، رحمان،واقعه، فاتحه، قدر، کـافرون و اخلاص» را نیـاورده است و سوره‌هـای «ذاریات تا واقعـه» را در دورهٔ دوم مکّی ذکر کرده و سوره‌های «فاتحه، قدر، کافرون و اخلاص» را در دورهٔ سوم مکی قرار داده است.

ب) گریم، سوره‌های «ابراهیم (به جز آیـه‌های ۳۸و ۴۲ که مدنی‌اند)، حجر، ق و قمر» را در ضمن دورهٔ دوم مکّی آورده است.

ج) گریم، سورهٔ مزمّل را در ترتیب خود، به دورهٔ نخستِ مکّی، مربوط می‌داند.

د) تمام سوره‌هایـی را که نولدکه در دورهٔ دومِ مکی قرار داده، گریـم به دورهٔ سومِ مکّی، مربوط می‌داند.

هـ) در نظر نولـدکه، ۹۰ سوره مکی و ۲۴ سوره مدنی است و در نظـر گریم، ۹۲ سوره

1- H. Grimme.

2- Grimme, *Mohammed*, 1892.

مکی و ۲۲ سوره مدنی است.

و) نولدکه و گریم، هر دو، دربارهٔ آیاتی که بعدها در متن سوره جای گرفته است، اختلاف نظر دارند.

ز) دورهٔ سوم مکی از نظر گریم، بسیار کوتاه است و معتقد است که مفاهیم سوره‌های این دوره منحصر است در نزدیك شدن روز قیامت و عذابی که بر کافران چیره خواهد شد.

۳ـ ویلیام مویر[1]

مویر، در کتاب *زندگی محمد*[2] و همچنین کتاب *قرآن، پیدایش و تعالیم آن*[3]، سوره‌های مکّی را به پنج مرحله، تقسیم کرده است:

الف) مرحلهٔ نخست، دربردارندهٔ سوره‌هایی است که پیش از مکلف شدنِ محمد ﷺ به رساندنِ رسالت، نازل شده‌اند.

ب) مرحلهٔ دوم، دربردارندهٔ قدیمی‌ترین سوره‌هاست تا زمان اعلانِ نخستِ رسالت پیامبر ﷺ.

ج) مرحلهٔ سوم، از اعلان نخستِ رسالت تا سال ششمِ رسالت (سال ۶۱۶ م).

د) مرحلهٔ چهارم، از سال ششم رسالت تا سال دهم.

هـ) مرحلهٔ پنجم، از سال دهم تا زمان هجرت (۶۲۲ م).

وی ترتیب نزولی زیر را ارائه می‌دهد؛ ۹۳ سورهٔ مکّی و ۲۱ سورهٔ مدنی:

دوران مکی:

عصر، عادیات، زلزله، شمس، قریش، فاتحه، قارعه، تین، تکاثر، همزه، انفطار، لیل، فیل، فجر، بلد، ضحی، شرح، کوثر، علق، اخلاص، مدّثر، مسد، اعلی، قدر، عبس، تکویر، انشقاق، طارق، نصر، بروج، مطففین، نبأ، مرسلات، انسان، قیامه، معارج، کافرون، ماعون،

1- William Muir.

2- C. F: William Muir, *Life of Mohamet*, Vol 2,P. 132 Sqq.

3- C. F:Muir, *The Coran, its Composition and teaching*, PP. 43- 47.

رحمان، واقعه، مُلك، نجم، سجده، زُمَر، مزمّل، نازعات، قمر، سبأ، لقمان، حاقه، قلم، فصلت، نوح، طـور، ق، جاثيه، صـافات، رُم، شعرا، حجر، ذاريـات، احقاف، جنّ، فـاطر، يس، مـريم، كهف، نمل، شورى، غافر، ص، فرقان، طه، زخرف، يوسف، هود، يونس، ابراهيم، نساء، تغابن، قصص، مؤمنون، حجّ، انبيا، شعرا، رعد، عنكبوت، اعراف، فلق و ناس.[۱]

دوران مدنی:

بقره، محمـد، حديد، انفـال، مجادله، طلاق، بينـه، جمعه، حاقـه، نور، منافقـون، فتح، صف، نساء، آل عمران، مائده، احزاب، ممتحنه، تحريم، حجرات و توبه.

چند اختلاف ميان ترتيـب موير و ترتيب پيشنهادیِ نولدكه وجـود دارد كه مهمترين آنها عبارتند از:

۱ـ موير، هفت سوره را كه نولدكـه در دورهٔ نخستِ مكی قرار می‌دهد، در مرحلهٔ چهارم جای داده است.

۲ـ از نظر موير، هشت سوره از دورهٔ دوم مكی، به مرحلهٔ پنجم مربوط است.

۳ـ موير با تقسيمِ مرحلهٔ مكی به پنج مرحلـه به جای سه مرحله، مسأله را پيچيده‌تر كرده است به گونه‌ای كه ترتيب زمانیِ سوره‌ها دشـوار گشته است. خطای اساسیِ موير ـ همان‌گونه كه نولـدكه و شوالی [در تاريخ قـرآن، جلد ۱، صفحهٔ ۷۳][۲] ملاحظه كرده‌انـد ـ ادعای وی در تعيين دقيق و ضبط ترتيب زمـانی سوره‌ها در هر مرحله از مراحل پنجگانـه است. با اين حال، موير اعتراف می‌كند كه به طور كلی در اين مسألهٔ مهم، موفق نبوده است؛ برعكسِ وی، نولدكه از همان آغاز، معترف است كه ترتيبِ پيشنهادیِ وی، تقريبی است.

۴ـ رژی بلاشر[۳]

رژی بلاشـر در ترجمهٔ قرآنِ خـود، جز در چند اختـلافِ جزئی، به تـرتيب نولدكـه تكيه

۱ـ [چنان كه می‌بينيد، شمار سوره‌های ياد شده، ۹۰ تاست نه ۹۳؛ از ديگر سوی، در آغازْ سورهٔ عصر آمده نه علق! (و).].

2. Noldeke, *Geschichte des Qorans*, Vol 1, P. 73, Leipzig, 1909.

3- Régis Blachere.

کرده است:

الف) بلاشر سورهٔ ذاریات و قلم را در آغازِ دورهٔ دوم مکی قرار داده است، در حالی که نولدکه در پایان دورهٔ نخست مکی؛ نیز بلاشر سورهٔ انسان را در دورهٔ نخست مکی، نهاده است.

ب) بلاشر سورهٔ اِسراء را در دورهٔ سوم مکی قرار می‌دهد ولی نولدکه (و شوالی) در دورهٔ دوم.

ج) ترتیب و توالیِ سوره‌ها در دورهٔ نخست مکی، از نظر بلاشر با نظر این دو خاورشناس آلمانی (نولدکه و شوالی)، متفاوت است. بلاشر این تفاوت را چنین تفسیر می‌کند که وی ترجیح داده است سوره‌هایی را که با هم شباهت موضوعی دارند، در مجموعه‌هایی گرد آوَرَد و سپس میان مجموعه‌هایی که با هم بیشترین هماهنگی را دارند ـ با توجه به تطورِ رسالتِ محمد ـ توالی و ترتیب برقرار کند.[1] چنین عملی چشم بسته و سرسری، بلاشر را به ورطهٔ خطا در تقسیم‌بندیِ برخی سوره‌ها به بخشهایی با تاریخهای مختلف، کشانده است. خطای وی به ویژه در عدمِ ارائهٔ هرگونه توجیه علمی یا تاریخیِ این اقدام است. از همین‌رو، در نظر او، تعداد سوره‌های قرآن به علتِ این تقسیم‌بندیِ سرسری به جای ۱۱۴ ـ که نزد مسلمانان و حتی خاورشناسانِ غیر مسلمان قابل قبول است ـ به ۱۱۶ سوره رسیده است، چه وی هر یک از دو سورهٔ علق و مدّثر را به دو متنِ جدا تقسیم کرده است:

الف) او از آیهٔ ۱ تا ۵ سورهٔ علق را در ابتدای ترتیب قرار داده و سپس آیهٔ ۶ تا ۱۹ این سوره را متنی جدا شمرده و آن را سورهٔ ۳۲، قرار داده است.

ب) در ترتیب او سورهٔ مدّثر، از آیهٔ ۱ تا ۷، دارای شمارهٔ ۲ است؛ امّا از آیهٔ ۸ تا ۵۵، سورهٔ دیگری با شمارهٔ ۳۶ را تشکیل می‌دهد.

۵ـ ریچارد بِل[2]

ریچارد بِل نیز در فصل ششمِ کتاب خود، *درآمدی بر قرآن*، به مسألهٔ ترتیبِ نزولیِ قرآن

1- Blachere, *Le Coran*, Vol 2, P. 6, Paris, 1949. 2- Richard Bell.

پرداخته است. وی به بیان تلاشهای نولدکه از آن حیث که قابل قبولترینِ تلاشهاست، آغاز نموده و سپس به کار «ویلیام مویر»، «گریم»، «هرشفلد» و «بلاشر» پرداخته و در پایان اعتراف نموده است که دستیابی به ترتیبِ نزولیِ فراگیر سوره‌های قرآن، امری است دشوار. پیشنهاد بِل آن است که بهترین ابزار قابلِ پیروی، وضعِ اصولی کلی است که با توجه به آن، ترتیب نزولیِ سوره‌ها، انجام گیرد. وی، اصول زیر را پیشنهاد کرده است:

الف) در نبود مرجع مشخصِ تاریخی، «سبك»، تنها معیار دستیابی به تاریخ تقریبیِ سوره است؛ با وجود این، بِل از این پیشنهاد عدول کرده و به دشواریِ کاربرد معیارِ «سبك» اعتراف نموده است.

ب) وی پس از این معیار، به معیاری دیگر یعنی «ترکیب و ساختار جمله‌ها» روی آورده است؛ ولی این جا نیز عقب‌نشینی نموده و گفته است که در این جا هم مواردی استثنایی و اندك وجود خواهد داشت که می‌توانند ما را دچار اشتباه کنند.

با این همه، بِل به ترتیبِ سوره‌های علق (آیهٔ ۱ و ۵) و قلم، که دانشمندانِ مسلمان و همچنین خاورشناسان، آن دو را نخستین و دومین سوره‌هایِ وحی می‌دانند، اعتراض کرده است. وی در توجیه اعتراضش می‌گوید که نزول این سوره‌ها، بیشتر با مرحلهٔ پس از بعثتِ محمد ﷺ، تطابق دارد؛ چون در آغاز رسالتِ او، هیچ تصوّری از فرشتگان نبوده است. این رأی، طبعاً نادرست است چون عرب جاهلی، فرشتگان را در دیانتشان می‌شناختند و همچنین به واسطهٔ برخورد با یهودیان و مسیحیانِ موجود در مکه، توانسته بودند در این باره، تصوری داشته باشند. بنابراین، چگونه می‌توان تصور کرد که محمد ﷺ کمترین تصور و مفهومی از فرشتگان نداشته باشد!

بِل به همین مقدار سخنانِ نادرست و یاوه بسنده نمی‌کند، بلکه بر نادانیِ خویش می‌افزاید و چنین ادعا می‌کند:

الف) واژهٔ «نَبی» در حقیقت، یك واژهٔ مدنی است [یعنی در سوره‌های مدنی کاربرد داشته نه در سوره‌های مکی].

ب) ابراهیم، تنها در مدینه، به عنوان «نَبی» و پیامبر، معرفی شده است.

ج) واژهٔ «اسلام» و «مُسْلم» و کاربرد دینیِ فعلِ «اَسْلَمَ» به دورهٔ مدنی مربوط می‌شود.

همهٔ این ادعاها نادرست است، چون واژهٔ «نَبی» در سوره‌های مکیِ انعام، اعراف، فرقان، زخرف، مریم، رُم، آمده است. «ابراهیم» نیز، نامش به عنوان «نَبی»، در این سوره‌های مکی آمده است: انعام، هود، یوسف، ابراهیم، حجر، نحل، مریم، انبیا، شعرا، عنکبوت، ص، شوری، زخرف، ذاریات، نجم و اعلی. کلمهٔ «اسلام»، «مُسْلم» و «مُسْلِمونَ» نیز در ۲۱ سورهٔ مکی آمده است. اگر از منطقِ بِل پیروی کنیم، از مرحلهٔ مکّی، باید به تعداد سوره‌های بالا (چهل و اندی سوره)، حذف کنیم و آنها را به مرحلهٔ مدنی ضمیمه کنیم؛ کاری که به اجماعِ تمام پژوهشگران، نابخردانه است.

خلاصه و نتیجه‌گیری

آنچه گذشت، خلاصهٔ تلاشهایی بوده است که مسلمانان وخاورشناسان[1] در باب ترتیب نزولیِ قرآن، انجام داده‌اند. با این حال، تمامِ این تلاشها، نافرجام گشته است؛ البته نویسندگانِ مسلمان، بسیار محتاطانه عمل کرده‌اند، چون آنها تنها به تقسیم دوگانهٔ سوره‌ها به مکی و مدنی بسنده کرده‌اند، ولی با این همه باید گفت که ترتیب و توالیِ سوره‌ها، مطابق آنچه در فهرستِ آنها آمده، تا زمانی که از حیثِ تاریخی، تأیید نشود، همچنان در مرحلهٔ فرض و گمان است. ما بر این باوریم ـ باورمان را روایاتی تأیید می‌کنند[2] ـ که قرآن، در یك بخش مستقل و در زمانی که محمد ﷺ در قید زندگی بود، گردآوری شده بوده است. این رأی، بر عواملی چند مستند می‌باشد:

الف) از خلال سیره و تفاسیر قرآنی، چنین معروف است که آیات مدنی در سوره‌های مکّی که قبل از آن بوده‌اند، جای داده شده است؛ این بدان معناست که متونی از سوره‌هایی که گردآوریِ آنها کامل شده بوده، وجود داشته و سپس آیاتی که در مدینه نازل گشته در آن، جای داده شده است. این آیات به تکمیل یا تعدیلِ برخی اندیشه‌ها و مفاهیمِ موجود در سوره‌های پیشین، پرداخته است. از جمله می‌توان به سورهٔ «شُعرا» که مکّی است اشاره نمود. در پایان این

1- C. F:Bell, ***Introduction to the Quran***, PP 110- 113.

بِل، جدول مقایسه‌ایِ تمام این تلاشها را آورده است.

۲ـ محمدبن عبدالله زرکشی: *البرهان فی علوم القرآن*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، ص ۱۵۱، قاهره، ۱۹۵۷ م.

سوره، آیهٔ شمارهٔ ۲۲۷ که مدنی است، اضافه گشت. این افزوده، برای استثنا نمودنِ شاعرانِ مسلمانی صورت گرفت که از پیامبر ﷺ دفاع می‌کردند؛ شاعرانی چون حسّان بن ثابت، عبدالله ابن رواحه و کعب بن مالك.[۱]

چاپ دولتیِ قرآن در مصر [که پیشتر از آن سخن رفت] در اوّل هر سورهٔ مکی، به آیات افزوده شده به آن، اشاره کرده است؛ چنانکه زرکشی نیز بررسیِ کاملی دربارهٔ آیاتی که به سوره‌های پیشین افزوده شده، انجام داده است.[۲]

ب) چه بسا متون قرآن در حیات محمد ﷺ گردآوری شده و بر پوستهای نازکی [رَقّ] نوشته شده باشد. قرآن خود از نگاشته‌اش سخن می‌گوید: وَ کِتابٍ مَسْطُورٍ (۲) فی رَقٍّ مَنْشورٍ (۳)[۳] چنان که ذکر پوستهایی که بر روی آن نوشته می‌شده، چند بار در شعر شاعران جاهلی آمده است. روایت شده است، معلَّقات سَبْع (یا عَشْر) بر پوستهایی نازك [رَقّ] نگاشته می‌شد و بر دیوارهای بیرونی کعبه، آویزان می‌گشت.[۴] همهٔ اینها ثابت می‌کند که چنین پوستهایی [تومارِوار] در مکه و مدینه، رواج داشته است. ممکن است برخی با این رأی ـ با تکیه بر روایتی

۱ـ نك: محمدبن جریر طبری، *جامع البیان*، ج ۱۹، ص ۷۹. نیز: عبدالرحمان سیوطی، *لباب النقول فی اسباب النزول*، زیر سورهٔ شعرا. [آیه‌های ۲۲۴ تا پایان سورهٔ شعرا، در مدینه فرود آمده است. چون آیهٔ والشعراءُ یَتَّبِعُهُم الغاوُونَ (۲۲۴) فرود آمد، عبدالله بن رواحه، کعب بن مالك و حسّان بن ثابت نزد پیامبر رفتند و گفتند: «ای فرستادهٔ خدا! سوگند به خداوند که او این آیت را فرو فرستاده و می‌داند که ما شاعرانیم؛ پس تباه گشتیم. آن گاه خداوند فروفرستاد: اِلاَّ الَّذینَ آمنوا... پس پیامبر ایشان را فراخواند و آیه را برای ایشان بخواند. (و).].

۲ـ نك: محمدبن عبدالله زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، ص ۱۹۹.

۳ـ طور (۵۲)، آیه‌های ۲ و۳: «و کتابی نگاشته شده (۲) در توماری گسترده (۳).»

۴ـ [دربارهٔ چندی و چونیِ این قصاید، گفتگوست. برخی بر این باورند که «معلقات»، قصایدی بوده نگاشته شده با آب زرّین بر روی پارچه‌های کتانی قِبطی که بر پرده‌های کعبه، آویخته می‌شده است، امّا، برخی معتقدند که این قصاید، در آغازِ روزگار عباسیان گردآمده و معلقات سبع نام گرفته است. با این همه، در تعداد آنها، چند و چون است، برخی شمارَش را ۶ تا، برخی ۷ و برخی ۱۰ تا، گفته‌اند. در ریشهٔ این واژه (معلقات) رأیی یکدست پیش نهاده نشده است. برخی آن را برگرفته از «علّق» به معنای آویختن دانسته‌اند و برخی از همان ریشه در معنای نوشتن و تدوین نمودن، از این روی، «معلقات» به معنای «مدوَّنات» خواهد بود. صاحبان قصاید دهگانه اینانند: امرئ القیس، طرفة بن عبد بکری، زهیر بن ابوسَلمی، لبید بن ربیعه عامری، عمروبن کلثوم تَغلبی، عنترة بن شداد عُبسی، حارث‌بن حِلّزه یَشکُری، اعشیٰ میمون، نابغهٔ ذُبیانی، لبید بن ابرص. نك: *المعلقات العشر*، چاپ فوزی عطوی، صفحات ۱۵ و ۱۹. (و).].

که می گوید، زیدبن ثابت، قرآن را بر قسمتهایی از برگ، سنگهای نازك، برگ نخل، استخوانِ شانهٔ شتر و پوستْ نوشته ـ مخالفت کنند؛ امّا در پاسخ می گویم که این، به سندهایی مربوط است که بر اساس آن، گردآوریِ متنِ نهایی صورت گرفته است تا دچار فراموشی نگردد.

امّا در رابطه با تقسیم سه گانهٔ دورهٔ مکّی، باید اشاره کنیم که ویل و پس از او نولدکه، ازپیشگامانِ آن نبوده‌اند، چون پیش از آنها، نویسندگان مسلمانْ درگذشته، چنین کرده‌اند. ابوالقاسم حسن بن محمد بن حبیب نیشابوری[1] در کتاب *التنبیه علی فضل علوم القرآن* می گوید: «دانشِ نزول و جهات آن و ترتیبِ آنچه در مکه در آغاز و در میان و در پایان و ترتیبِ آنچه بدین‌سان در مدینه، نازل شده، از برترینِ دانشهای قرآن است»[2].

بنابراین، پیشینهٔ تقسیم‌بندیِ سه گانهٔ سوره‌هایِ دورهٔ مکی به نیشابوری بازمی گردد نه به ویل و نولدکه.

با وجود این، ابوالقاسم حسن نیشابوری یا زرکشی که پس از او آمده است، میان دوره‌های سه‌گانهٔ مکّی که نیشابوری اشاره کرده است، تمایزی نمی‌دهند؛ چه شمارش وی از ترتیبِ زمانیِ سوره‌های مکی به گونهٔ زیر است: نخستین سوره‌ای که در مکه نازل شد اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ[3]، سپس نون و القلم[4] و بعد یا اَیُّهَا المُزَّمِّل[5] می‌باشد. سپس۸۵ سورهٔ مکی را به ترتیب می‌آورد [یا به عبارتی دیگر ۸۲ سورهٔ مکیِ دیگر را]. پس از آن به شمارش و ترتیب ۲۹ سورهٔ مدنی ـ که در آغاز، سورهٔ بقره است ـ می‌پردازد. ترتیب پیشنهادیِ وی، به تمامی، با ترتیبِ عمربن محمد بن عبدالکافی که پیشتر از او یاد شد، مطابقت دارد.

خاورشناسانی چون ویل، نولدکه و دیگرانِ پس از اینها، با پیشنهاد دوره‌هایِ سه گانهٔ

۱ـ [او، سرآمد و پیشوای روزگار خویش در دانشهای قرآنی بود. ادبدانی بود آگاه و آشنا به جنگها و زندگیِ پیامبر. پُرآوازه‌ترینِ مفسّران در خراسان بود. در آغاز، پیرو کرّامیه بود و سپس به شافعی‌گری روی آورد. در ذوالحجهٔ سالِ ۴۰۶ هجرت، دیده از جهان فروبست. نك: محمدبن احمد داوودی *طبقات المفسرین*، به کوشش گروهی از دانشمندان، ج ۱، صص ۱۴۴ـ۱۴۶. (و).].

۲ـ محمدبن عبدالله زرکشی: *البرهان فی علوم القرآن*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، ص ۱۹۲، قاهره، ۱۹۵۷ م.

۳ـ علق (۹۶)، بخشی از آیهٔ ۱: «بخوان به نام پروردگارت... .»

۴ـ قلم (۶۸)، بخشی از آیهٔ ۱: «نون، سوگند به قلم... .»

۵ـ مزمّل (۷۳)، آیهٔ ۱: «ای جامه به خویشتن فروپیچیده.»

مرحلهٔ مکی، چیز تازه‌ای بیان نکرده‌اند. با این همه، در پایان، بهتر است در هنگام بررسیِ چنین مسأله‌ای؛ حکیمانه، با درایت و فروتنی، برخورد کنیم. بهترین درسی که می‌توان گرفت، همان چیزی است که زرکشی بدین مضمون ارائه نموده است که جایز است آدمی، نظرش را دربارهٔ برخی از سوره‌های قرآن بدهد که آیا مکّی است یا مدنی و تحلیل خود را ارائه نماید و اندیشه‌اش را پیرامونِ این موضوع، عرضه کند.[۱]

۱ ـ محمدبن عبدالله زرکشی: *البرهان فی علوم القرآن*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، ص ۱۹۲. [این سخن را زرکشی از کتابِ ابوبکر باقلانی، **الانتصار لِصِحّة نقل القرآن**، بیان کرده است؛ اندر باب «آیا پیامبر در ترتیب سوره‌های مکی و مدنی، نصّی دارد؟» این کتاب، ردّی است بر خُرده‌ها و یاوه‌گوییها دربارهٔ قرآن (و).].

یادداشتهای فصل دهم

مکّی و مدنی

از جمله تقسیم‌بندیهای قرآن‌پژوهان در آیات قرآنی، دو تقسیم‌بندی، بر مکان نزول یعنی مکه و مدینه ـ مبتنی است.

ابن نقیب در مقدمهٔ تفسیرش آورده است: «قرآن بر چهار قسم است: ۱ـ مکی ۲ـ مدنی ۳ـ برخی مکّی و برخی مدنی. ۴ـ نه مکی و نه مدنی»[1]. در تعریف هر یك، سه نظر است:

۱ـ مراد از مکی آن است که قبل از هجرت نازل شده باشد و مدتی پس از هجرت؛ چه در مکه و چه در مدینه.

۲ـ مکی آن است که در مکه نازل شده باشد ولو پس از هجرت و مدنی آن است که در مدینه نازل شده باشد. آن آیاتی که در سفر نازل شده باشد؛ نه مکی است و نه مدنی.

۳ـ مکّی آن است که مخاطب آن مردم مکه باشند و مدنی در خطاب به مردم مدینه.[2]

سیوطی به نام بسیاری از سوره‌ها در مکه و مدینه اشاره کرده است.

در این جا به بحث مبسوط و دقیق دکتر رامیار در باب مکی و مدنی و ترتیب نزول می‌پردازیم؛ ایشان ضمن نقل آرای سیوطی که در بالا ذکر شد، به بیان فایدهٔ این شناسایی می‌پردازد. وی از جمله

۱ـ عبدالرحمان سیوطی: *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ دوم، ۱۳۶۷ ق، ص ۳۷.

۲ـ همان، ص ۳۸.

فایـده‌های آن را شنـاخت زمان نـزول وحی و مکـان و یا اشخـاص مورد نظر و یـا از جهت زمـان نزول می‌داند. سه فایدهٔ دیگر این تقسیم‌بندی را چنین می‌داند:

۱ـ هرگاه دو آیه از قرآن مجید در یك موضوع باشد و حکم یکی با دیگری اختلاف داشته باشد و بدانیم که یکی مکّی و دیگـری مدنی است، می‌توانیم بگوییم که آیهٔ مدنـی ناسخ حکم مکی است. چه از نظر زمان، آیهٔ مکّی پیش از مدنی نازل شده است.

۲ـ فـایدهٔ دیگـر آن، شناسایـی تاریخ تشـریع و حکمـت در چگونگی نـزول و کشف مـراحل مختلفی است که دعوت اسلامی گذرانده است.

۳ـ فایدهٔ دیگر آن، اطمینـان و اعتمادی است که در دل ما ایجاد می‌کند. چـه، این کار اهتمام مسلمانان را در تمام جهات مختلف قرآن می‌رساند که حتی نزول پیش از هجرت و پس از آن را نیز نقل کرده‌اند و آن چه در سفر و یـا حضر آمده، آنچه به شب یا روز نازل شده، آنچه بـه زمستان و یا تابستان بوده، آنچه به زمین یا آسمان و... .[۱]

ویژگی سوره‌های مکی و مدنی

۱ـ هر سـوره‌ای که کلمهٔ «کلاّ» در آن هست، قطعاً مکـی است؛ زیرا «کلاّ» کلمهٔ زجـر و توبیخ است و روش قـرآن به هنگام دعوت اسـلامی در مکه در مقـام مقابله و مبـارزه با مخالفان، بیشتـر زجر وتوبیخ بوده است.

۲ـ هر سوره‌ای که در آن سجده باشد، مکّی است.

۳ـ همهٔ سوره‌هایی که در آغاز آن حروف مقطّع چون « الم، الر» هست مکی می‌باشد، جز بقره و آل عمران. اما دربارهٔ سورهٔ رعد اختلاف است؛ برخی آن را مکّی و برخی مدنی می‌دانند.

۴ـ سوره‌هایی که در آن داستانهای پیامبران و مردم گذشته بیان شده مکی است،جز سورهٔ بقره.

۵ ـ هر سوره‌ای که در آن داستان آدم و شیطان آمده مکّی است، جز سورهٔ بقره.

۶ ـ هر سوره‌ای که در آن «یا ایها النّاس» باشد و «یـا ایها الذین آمنوا» در آن نیامده باشد، مکی است.

۱ـ محمود رامیار: *تاریخ قرآن*، چاپ سوم، امیر کبیر ۱۳۶۹ ش؛ ص ۶۰۱ به بعد.

۷ـ از ابن مسعود نقل کرده‌اند که سوره‌های مفصّل همه مکی است. اما برخی از سوره‌ها چون «النصر» پس از هجرت نازل شده و ممکن است نظر ابن مسعود بر اغلب سوره‌های مفصل باشد نه همهٔ آنها.

۸ ـ از میان خاورشناسان، بوهل[1] می‌گوید که نام «الرحمن» در سوره‌های مدنی نیامده و از خصایص قسم مکّی است. هر چند سورهٔ «رحمن» را مدنی می‌شمرند، ولی سیوطی می‌گوید که جمهور آن را مکی دانسته‌اند و قبل از «حجر» نازل شده است.

ضابطهٔ تشخیص سوره‌های مکّی و مدنی

ضابطه‌هایی که برای تشخیص سوره‌های مدنی برشمرده‌اند، عبارتند از:

۱ـ همهٔ سوره‌هایی که در آن از حدود، فرایض، حقوق شخصی، قوانین مدنی و اجتماعی و احکام شرعی سخن به میان آمده، مدنی است، چه، دعوت «اسلامی» در مکه عام و کلی بود.

۲ـ در مکه بنای دعوت بر تسامح و تساهل بوده و مدارا و چشم‌پوشی، عفو و گذشت در سرلوحهٔ کارها قرار داشت؛ ولی در مدینه اِذن جهاد صادر شد و احکام آن بیان گشت. از این جا هر سوره‌ای که در آن از جهاد و احکام سخن یاد می‌کند، مدنی است.

۳ـ یاد منافقان و دورویان در مدینه پیش آمد، چه، در مدینه بود که موقعیت اسلام بالا گرفت و جلال و شوکتش رخشندگی یافت.[2]

اشاره‌ای به کار خاورشناسان

دانشمندان اسلامی برای حفظ خصایص سوره‌ها و آیات قرآنی کوشش و تلاش بسیاری کرده و از هیچ دقتی برای حفظِ زمان و شأن نزول آیات و سوره‌ها فروگذار نکرده‌اند.

اما شگفتی آن است که پاره‌ای از خاورشناسان، تمام این کوششها را نادیده گرفته و یکسره از آن چشم پوشیده‌اند و بیشتر بر تاریخ و سیرهٔ رسول اکرم اعتماد کرده و کوشش تازه‌ای به کار بردند که قرآن

1- Buhl.

۲ـ محمود رامیار: *تاریخ قرآن*، چاپ سوم، امیر کبیر ۱۳۶۹ ش؛ ص ۶۰۷.

را به ترتیب نزول زمانی، فراهم آورند.

دانشمندان مسلمـان، برای شناسایـی آیاتی از ایـن نظر، روش و شیوهٔ خاصِ متقـن و محکمی دارند کـه درك آن و به کـار بردنش بـرای بیگانگـان، آسان و زود فهـم نیست، زیرا آنهـا جز بـر روایات صحیح و احادیث درستی که از بوتهٔ آزمون به سلامت بیرون آمده باشد، تکیه نمی‌کنند. امّا خاورشناسان که بـه کار بردن درست ایـن روش را بسیار مشکل و تـوانفرسا یـافته‌اند و به شیـوه‌های آسان‌تـری خوی گرفته‌اند، دست به دامان تاریخ اسلام و زندگی رسول اکرم شده و مثلاً از روی تاریخ جنگهای مختلف زمان پیامبر ﷺ و یا مواجهـه و استدلال با کفار قریش و یا یهودیان و نصارا، تـاریخی برای نزول آیات قرآنی فراهـم آورده‌انـد. البته این روش، خالی از صبغه و جنبهٔ علمی نیست و شـاید بتوان در مواردی به درستی از آن بهره گرفت ولی تنها ملاك و مأخذ نمی‌تواند باشد.

کار طبقه‌بندی مجدد آیات قرآنی، از طرف خاورشناسان، در اواسط سدهٔ نوزدهم مسیحی پیش آمد. این تلاش از دو سوی موازی هم آغاز شد.

ویلیام مویر[1] و آلویس اشپرنگر[2] که هـر دو از نویسندگان زنـدگی رسول خدا هستنـد، دربارهٔ طبقه‌بندی مجـدد آیات مبتنی بر ثبت وقایـع تاریخی، یعنی تنظیم بـه ترتیب نزول زمانی، کـار کرده‌اند. مویر تلاش زیادی کرده است تا به کارش جنبهٔ علمی بدهد، ولی نمی‌توان انکار کرد که با همهٔ کوششی که به کـار گرفته، در تاریخ گـذاری وقایع، سهل‌انگاری زیادی شـده است. این وقایع نگـاری به شش مرحله تقسیم می‌شود: پنـج مرحلهٔ آن در مکه ویك مرحله در مدینه، یکی از این مـراحل به عقیدهٔ مویر هجده سـوره قبل از اعلام رسالـت و مربوط به دوره‌ای اسـت که رسول خـدا به طور مبهمی بـرای ابلاغ رسالت دعوت شده است.

البتّه، چنین طبقه‌بندی‌ای، مبتنی بر سیرهٔ اسلامی رسـول خدا و روایات واحادیثی است که باید به درستی با موازین صحیح اسلامی در بوتهٔ نقد قـرار بگیرد. اما از نظر تاریخی و ثبت وقایع، نمی‌توان تبلیغ رسالـت را در مکه به نحو موجـز و قاطعی مشخص کرد. در حـالی که مویر، در تقسیـم‌بندی، بر روایات ضعیف و گاهی واهی استناد جسته و در این باره لغزشهایی دارد.

ویل از ۱۸۴۴ میـلادی ، مطالعه‌ای دربـارهٔ قرآن مجید شـروع کرد که در سـال ۱۸۷۲ صورت

1- William Muir.

2- Alois Sprenger.

قطعی به خود گرفت. وی به روایات و اسانید اسلامی چنان که باید تکیه نکرد و معیارهای سه گانهٔ دیگری برای این کار پیشنهاد نمود:

۱ـ اشارات قرآن به حوادث معروف.

۲ـ محتوای متن.

۳ـ اسلوب وحی.

وی با چنین معیارهایی، سوره‌ها را به چهار دوران تقسیم می‌کند: سه دورهٔ مکی و یك دوره مدنی. پس از او، نولدکه خاورشناس مشهور آلمانی، در ۱۹۶۰ م کتاب تاریخ قرآن خود را به پیروی از روش او با اندك تغییری منتشر ساخت.

سرانجام نوبت گریم[1] می‌رسد. او احترام فراوانی نسبت به سنّت قائل بود و در ترتیب سوره‌های قرآن بر روایات و اسانید اسلامی تکیه می‌کرد. او می‌خواست بدون این که ارتباط سوره‌ها را با اخبار و روایات قطع کند، آنها را مجدداً طبقه‌بندی نماید. او به اسلوب قرآن اهمیّتی خاص می‌داد. و سوره‌های قرآن را به سه گروه تقسیم کرد:

۱ـ سوره‌هایی با اسلوب مقفّا و موزونِ سنگین (تعداد کمی از سوره‌های دیگر را هم که این ویژگی در آنها کمتر است، می‌توان به این گروه افزود).

۲ـ سوره‌های مقفّا و موزون، نه به سنگینی دستهٔ اول که بیشتر شامل موارد احسان الهی است.

۳ـ سوره‌های مدنی با محتوای احکام.

این نکته را باید افزود که ، وی با همهٔ کوششی که به کار برده همچون سایر خاورشناسان از آزمونِ روایات و تشخیص صحیح و مستقیم آن ناتوان مانده و احیاناً اسنادهای ضعیف و یا باطلی در کار او رخنه می‌کند.

هرشفلد به روش دیگری کار کرده است. او برای وقایع نگاری و تاریخ گذاری حوادث، اهمیت درجه دومی قایل است و بیشتر سوره‌ها را برحسب مطالب و محتویات تقسیم‌بندی می‌کند و درنتیجه به تقسیم‌بندی زیر می‌رسد:

۱ـ سورهٔ ۹۶ که صورت یك اعلامیه را دارد.

1- Grimme.

۲ـ متونی که بیشتر دربردارندهٔ آیات تأکیدی و اثبات با براهین است.

۳ـ سوره‌های خطابی و موعظه‌ای.

۴ـ سوره‌های دربردارندهٔ داستانها.

۵ـ سوره‌های شامل توصیف قیامت و بهشت و دوزخ.

۶ـ سوره‌های دربردارندهٔ مقررات حقوقی.[1]

با نگاهی به آرای قدما و خاورشناسان در باب تقسیم مکی و مدنی، اینك به آرای معاصران و قرآن‌پژوهان معاصر از جمله نصر حامد ابوزید در کتاب معنای متن می‌پردازیم. ایشان معتقد است: «تفاوت مکی و مدنی چه از نظر محتوا و چه از نظر ترکیب و ساخت، ناشی از تفاوت دو مرحلهٔ مهم است که در شکل‌گیری متنِ قرآنی تأثیر گذارده‌اند. این سخن، تنها بدین معناست که متنِ قرآن، محصولِ تعامل با واقعیّت زنده وتاریخی است.»[2]

ایشان در نقد گفتمان دینی معاصر در این باب به بحث پرداخته و چنین می‌گوید: «با این همه، گفتمان دینی معاصر در پرداختن به این دو موضوع [منظور بحث اسباب نزول است] از تناقض گفته‌های خویش غافل است. از یك سو اعتراف می‌کند:

'نزول پاره پارهٔ وحی به دلیل رعایت واقعیت، تعلیم و آموزش انسانها و یاری دادن به ایشان است تا اندك اندك از جاهلیت و عادتهای ریشه‌دارش به در آیند و به دین اسلام و فضیلتهای اخلاقی آن وارد شوند. این نکته در تمام رفتارهای تربیتی صادق است؛ یعنی در تربیت و تعلیم باید گام به گام پیش رفت. برای رسیدن به نتایج، باید مقدمات را فراهم کرد. انسانها باید آمادگی جسمی و ذهنی پیدا کنند تا بتوانند احکام جدید را بپذیرند و از عادتهای زشت خود رها شوند. ما بر این باوریم که اسلام دین فطرت است؛ یعنی نفوس انسانی آن را غریب نمی‌یابند. اما تأثیر محیط، به ویژه در دوران نخست طفولیت، بسیار زیاد است. گاه کودکی چنان با اخلاق و عادتهای محیطش خو می‌گیرد که جداشدن از آنها در بزرگسالی غیرممکن می‌گردد'»[3].

۱ـ رامیار، محمود، تاریخ قرآن، چاپ سوم، امیر کبیر ۱۳۶۹ ش؛ از ص ۶۱۹ تا ۶۲۲ (به اختصار).

۲ـ نصر حامد ابوزید: *معنای متن*، ترجمهٔ مرتضی کریمی نیا، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۱۴۵ به بعد.

۳ـ همان، ص ۱۴۶ (به نقل از کتاب *ظاهرة الیسار الاسلامی* نوشتهٔ محسن المیلی، ص ۷۷).

با وجود ایـن اعتراف و قبول، گفتمان دینـی معاصر به دلیل ذهنـی بودن مبانی و خطـابی بودن سخنش، تمام دادههـا و مسلّمات تاریخی را نادیـده می‌گیرد تا پدیدهٔ وحـی ـ و نیزمتن قرآنـی ـ را فارغ اززمان و مکان نشان دهد.

«از آن جا که مصدر وحی، ربّانی و فراتر ازتـاریخ وزمان و مکان است، حقیقت را از بالا تحت اشراف دارد؛ بلکه حقیقت خود آن است و هرچه غیر آن است محتاجِ آن و درْ بند زمان و مکان است. به همین دلیل، جایگاه وحی رفیع‌تر و برتر از عقل وواقعیت اسـت، همچنان که «کلّی» بزرگتر، جامعتر و کاملتر از «جزئی» است»[1].

پرداختن دانشمندان علوم قرآنی به بحث از مکّی و مـدنی و اسباب نزول، ناشی از دیدگاههای فقهی و به قصـد تفکیکِ ناسخ از منسـوخ، عام از خاص و مطلق از مُقیـد برای استنباط احکام شـرعی فقهی از متون بوده است. اما از آن جا که استنباط حکم از متـنِ قرآنی تنها با بیرون کشیدن دلالت کامل متن میسّر است، این دیـدگاه فقهی در ذات و گوهر خویش دلالی و مفهومی اسـت. با این همه، تکیهٔ محض بر دیـدگاه فقهی در بررسـیِ مسألهٔ مکی و مدنـی و اسباب نزول، سبب شـده است دانشمندان علوم قرآنی در تعییـن وجه تمایز آیات مکی از آیـات مدنی ـ چه از نظر مضمـون و محتوا و چه از نظر ساخت و ترکیب ـ به برخی تناقضهای مفهومی دچار شوند.

معیارهای تفکیك میان مکّی و مدنی

۱ـ معیار مکانی: دانشمندان علوم قرآنی، اغلب برای تفاوت گذاشتن میان مکی ومدنی، معیار مکانی را به کار گرفته‌اند. مکان نزول وحی همواره با مکانِ نخستین گیرندهٔ وحی گره خورده است؛ و از آن جا که پیـامبر ﷺ از مکه به مدینـه هجرت کرده، مدتـی بعد مکه را فتح کرده و پـس از آن، گاه برای زیارت حج به آن جـا رفته است، برخی گفته‌اند: مکـی آن است که در مکه ـ ولو پـس از هجرت ـ نازل شده و مـدنی آن است که در مـدینه نازل شـده باشد. برخـی نیز در این تفکیـك مکانی تا آن جـا پیش رفته‌انـد که آیات نـازل شده در سفرهـای پیامبر میـان مکه و مدینـه، و در فتح مکه و حجهـای پس از

۱ـ نصر حامد ابوزید: *معنای متن*، ترجمهٔ مرتضی کریمی نیا، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۱۴۶.

هجرت، در غیر مکه ومدینه، بر کوهها، میـان آسمان و زمین، در غار، زیر زمین و... را تقسیم‌بندی کرده و به همین سان آیات سفری و حَضری، لیلی و نهاری، و سماوی و ارضی ساخته‌اند.[1]

تمامی این تقسیمهایِ جـزئی، براساس معیار مکانی صورت می‌گیرد، در حـالی که مکان نزول [فی نفسه] هیچ تفاوتی نه در محتوای آیات و نه در شکـل و ساختار آنها ایجاد نمی‌کند. معیار دیگری نیز برای تفکیك آیات مکی از مدنی وجود داشته است که با آن، آیات را بر اساس اکثریت مخاطبانشان در دو مرحله تقسیم می‌کنند. طرفداران این معیار معتقدند: «مکی آن است که خطاب به مکیّان باشد و مدنی آن است که مخاطبش اهل مدینه باشند». تنها نشانه‌ای که برای این تفکیك گفته‌اند این است که «هر سوره که در آن یا ایُّها النّاس باشد و یا ایّها الّذینَ آمَنُوا نباشد، مکی است و دربارهٔ سورهٔ حج اختلاف است». اما این معیار ناقص است، چرا که خطابات قرآنی فراوان و متنوعند و مخاطبان قرآن نیز فراتر از تقسیم‌بندی دوگانهٔ الناس و المؤمنون است.برای مثال، چگـونه می‌توان آیات فراوانـی را که خطاب به نخستین گیرندهٔ وحی بیان شده است، در این تقسیم‌بندی گنجانید؟

معیار تقسیم‌بندی، بایـد از یك سو مستند به واقعیّت و از سوی دیگر متکی بـه خود متن قرآنی باشد. استناد بـه واقعیّت از آن جهت که جریان متن بـا حرکت واقعیّت پیوند خـورده است، و استناد به متن قرآنی بـه دلیل محتوا و ساختار این متـن؛ چه جریان متن در واقعیّت و حـرکت آن، آثار خود را در این دو بُعدِ متن می‌نمایاند.

بنابراین، نـام‌گذاری مکی و مدنی نبایـد صرفاً به معنای مکانـی باشد، بلکه می‌بایـد به این دو مرحلهٔ تاریخی اشاره داشته باشد. بر این اساس، این تعریف مورد قبول ماست: «مکی آن است که قبل از هجرت و مدنی آن است کـه پس از هجرت نازل شده باشد؛ خواه در مکـه و خواه در مدینه؛ چه در سال فتح و چه در سال حجة الوداع یا در دیگر سفرها».[2]

۲ـ معیار اسلوب: شرایطی که شناخت قطعی و دقیق آیات مکّی از مدنی، امری اجتهادی باقی مانده اسـت؛ اجتهاد پیشینیان اغلب پیرامـون ترجیح میان روایـات این باب متمرکز بـوده و به ندرت از ویژگیهـای اسلوبی [مـربوط به سـاخت و ترکیـب آیات] جدا از معیـارهای زمانـی و موضوعـی بحث

۱ـ همان (به نقل از عبدالرحمان سیوطی: *الاتقان*).

۲ـ همان (به نقل از عبدالرحمان سیوطی: *الاتقان*، ج ۱، ص ۳۷).

کرده‌اند. دست کم از دو ویژگیِ اسلوبی که ما را در تشخیص مکّی از مدنی یاری می‌کند، می‌توان سخن گفت. ابن خلدون در بحث وی، هنگامی که به بلندی آیات مدنی در مقایسه با کوتاهی آیات مکی اشاره می‌کند، یکی ازاین دو ویژگی را مطرح می‌سازد:

به سبب همین نزول پاره‌پارهٔ قرآن، سوره‌ها و آیاتی که در مکه نازل می‌شد کوتاهتر از آنها بود که در مدینه فرودمی‌آمد؛ و باید در نظر داشت که دربارهٔ نزول سورهٔ برائت در غزوهٔ تبوك، روایت شده است که تمام یا قسمت عمدهٔ آن در حالی بر پیامبر ﷺ نازل شد که وی سوار بر شتر راه می‌پیمود و حال آن که هنگام اقامت وی در مدینه، بخشی از سوره‌های کوتاه [از میان سوره‌های] مفصّل قرآن یك وقت بر او نازل می‌شده و بقیهٔ آنها در وقت دیگر. از این رو، آخرین آیه‌ای که در مدینه نازل شده آیهٔ «دَیْن»[۱] است که در بلندی با آیات دیگر بسیار متفاوت است؛ به ویژه با آیات سوره‌هایی چون الرحمن، ذاریات، مدثّر، ضحی و فلق که در مکه نازل می‌شد. از همین رو، می‌توان یکی از وجوه تمایز میان سُوَر و آیات مکی و مدنی را کوتاهی وبلندی آنها دانست»[۲].

در واقع، می‌توان معیار ـ یعنی کوتاهی و بلندی آیات و سوره‌ها ـ را بر دو دلیل اساسی استوار و تبیین کرد:

۱ـ دلیل نخست، نکته‌ای است که تحت عنوان انتقال دعوت پیامبر ﷺ از مرحلهٔ انذار به مرحلهٔ رسالت جای داد. در مرحلهٔ «انذار»، هدف اصلی اثرگذاری است که آن نیز به نوبهٔ خود در زبانی کوبنده و آهنگین نمود می‌یابد. این سبك بیان، به گونه‌ای عام در سوره‌های کوتاه رایج است و این سوره‌ها همگی مکّی‌اند.

۲ـ دلیل دوم، مراعات حال نخستین گیرندهٔ وحی به جهت عادت کردن وی به حالت وحی است.

اما دومین ویژگی اسلوبی که می‌تواند سوره‌های مکی را از سوره‌های مدنی متمایز کند، «رعایت فاصله» است.

۱ـ آیهٔ ۲۸۱ سورهٔ بقره که بلندترین آیهٔ قرآن است.

۲ـ ابوزید: *معنای متن* (به نقل از *مقدمهٔ ابن خلدون*، ص ۹۹).

۳ـ روش تلفیق میان روایات: از آن جا که گـذشتگان نمی‌توانستند میان متـنِ قرآن و واقعیّت و فرهنگ بـه گونه‌ای عام رابطـه برقرار کننـد یا آن را با هیـچ یك از دیگر متون مـوجود در فرهنگ بـه طور خاص مرتبط بدانند، می‌کوشیدند از میان روایـات متعارض دربارهٔ مکی یا مدنی بودن فلان سوره، یکی را ترجیح دهند. و وقتـی معیارهای ترجیح ازجهت صحّـت سند و صداقت راوی ـ یعنی معیـارهای نقد خارجی حدیث ـ همگی مساوی و معادل می‌شدند، یکی از دو فرض را انتخاب می‌کردند:

۱ـ اول آن که مـی گفتند آن بخش از قرآن دوبار نـازل شده است؛ یك بار در مکـه و یك بار در مدینه.

۲ـ راه حل دوم آن بود که بگویند آن آیات در مکه نـازل شده اما حکم شرعی و فقهی آن تا دورهٔ مدنی به تأخیر افتاده است.[1]

۴ـ فرض تکرار نزول: روش تلفیق و آشتی میان روایـات مختلف و گاه ناسازگار، بـدون توجه به درستی روایات ـ چـه از نظر هماهنگی با وقایع تـاریخی چه از نظر هماهنگی با داده‌هـای متنِ قرآنی ـ تنها در دایـرهٔ اسباب نزول و شنـاخت مکّی و مدنـی انجام نگرفتـه، بلکه آرای مختلف مفسّـران صدر اسلام نیز به آن افزوده شده است.

دانشمندان مسلمـان در گذشته بـه دلیل این شیـوهٔ تلفیقی خـود، تنها می‌تـوانستند بگوینـد که منطوق و ظاهر آیه با آیات قرآن، احتمالاً یکی از معانیی را می‌دهد که گذشتگان، آنها را ابراز کرده‌اند. در جایی که نظریهٔ تکرار نزول آیات و سوره‌ها از شیوهٔ تلفیق و آشتی میان روایات [اسباب نزول] زاییده شده بود، شگفـت نبود که معانـی مختلف آیه را با نـزولهای متعدّد آن مرتبـط می‌دانستند، نه بـرآمده از قرائتها و فهمهای مختلف از قرآن. یا تعامل متنِ متعدد در آیات، ناشی از قبولِ سرزندگی و پویایی آن نبود، بلکه تنها نتیجهٔ تلفیق و جمع اجتهادهای مختلف و متنـوعی بود که صحابه و تابعان دربارهٔ آیات معیّنی ابراز کرده بودند.[2]

۵ ـ تفکیك میان متن قرآنی و حکم آن: منظور آن است که گذشتگان فـرض می‌کردند آیه‌ای از قرآن پیش از ابـلاغ حکمش نازل شده است؛ به ایـن معنا که نخست آیه‌ای از قـرآن در دورهٔ مکی نازل

۱ـ ابوزید: *معنای متن* (به نقل از *مقدمهٔ ابن خلدون*، ص ۱۵۴).

۲ـ ابوزید: *معنای متن* (به نقل از *مقدمهٔ ابن خلدون*، ص ۱۶۲).

شده و سپس حکم شرعی یـا فقهی آن بعدها در مدینه ابلاغ شده و تثبیت یافتـه است. طبیعی است که آنان، بـه حکم لازمهٔ منطقی سخنشـان، این فرض را ممکن مـی‌دانند که نخست حکمـی در دورهٔ مکی ابلاغ، و آیهٔ دالّ بر آن حکم بعدها در مدینه نازل شده باشد. نتیجهٔ فرض اول این است که در دوره‌ای از تاریخ نزول، آیات و نصوصی از قرآن بی‌استفاده و ناکارآمد مانده‌اند؛ یعنی هیچ دلالتی ندارند.[1]

بنابراین، فرضیهٔ تـأخر نزول متن قرآنی از حکم آن، فرضی موهـوم و ناشی از قصور در فهم متن دینی از یك سو، و ناتـوانی در تحلیل زبانیِ آیات قرآنی ازسوی دیگر بـوده است. سه خطای عمده در ایجاد این توهم، عبارت است از:

۱ـ عدم تفکیك بین معنای لغوی و دلالت شرعـی آیات قرآن؛ با وجود آن که علما در مقام نظر به فرایند دگرگونیِ معنایِ بسیاری از کلمات به ویژه در حوزهٔ احکام شرعی و عبادات به سبب تأثیر متن قرآنی توجه داشته‌اند.

۲ـ دومین عاملِ خطای دانشمندان علوم قرآنی که منجـر به طرح فرضیهٔ تأخر حکم از نزول متن قرآنـی گردیده اسـت، وجود تأویـل یا تفسیری خـاص در یك روایت اسـت که آن دانشمندان بـه دلیل انتساب روایت به یـك صحابی یا تابعی، نتوانستـه‌اند آن را کنار بگذارند. از طرفی، مـدلول آن تأویل و تفسیر بیانگر مدنی بودن آیه است. در این جا آنها نتوانستـه‌اند جز با توسل به فرضیهٔ تأخر حکم از متن قرآنی، این تعارض را حل کنند.

۳ـ سومین و آخرین عامل، خلط میان مناسبت نزول یك آیه و ماجرایی دیگر است که در آن، به همان آیه استشهاد شده و راوی گمان کرده که آیهٔ قرآنی مقدم بر سبب [یا حکمش] نازل شده است.[2]

۱ـ ابوزید: *معنای متن* (به نقل از *مقدمهٔ ابن خلدون*، ص ۱۶۷).

۲ـ همان، ص ۱۷۶.

فصل یازدهم

مشکل واژگان غیرعربی در قرآن

مسألهٔ واژگانِ غیرعربی در قرآن، از سدهٔ نخستِ هجری (هفتم میلادی) مطرح شد، به طوری که فقیهانِ مسلمان وارد مجادله‌هایِ گستردهٔ مخالف و موافق با آن، شدند.

الف) از میان مخالفان، باید از شافعی (درگذشته به سال ۲۰۴ هـ. ق./ ۸۲۰م)، بنیان‌گذار مذهب شافعی؛[۱] ابوعبیده (درگذشته به سال ۲۱۰ هـ.ق. / ۸۲۵ م)، لغت‌شناس؛[۲] محمدبن جریر طبری (درگذشته به سال ۳۱۰ هـ. ق./ ۹۲۳ م)، مورّخ برجسته و مشهورترین مفسّر قرآن؛[۳] ابوبکر بن طیّب باقلانی (درگذشته به سال ۴۰۳ هـ.ق./ ۱۰۱۴ م) فقیه اشعری؛[۴] و ابوالحسن بن فارِس (درگذشته به سال ۳۹۵ هـ. ق./ ۱۰۰۵م)، لغت‌شناس[۵]، یاد

۱ـ [نك: محمدبن ادریس شافعی، *الرسالة*، تحقیق احمدمحمد شاکر، صص ۴۱ـ ۵۰. (و).].

۲ـ [مَعْمَربن مثنی، ابوعبیده؛ شرح احوال‌نویسان، سال تولّد او را ذکر نکرده‌اند و در سال مرگِ او هم، رأیها، گونه‌گون است. بیشتر به ادب و شعر می‌پرداخته است. گفته‌اند دارای گرایشهای خوارجی بوده است. از همین روی، از سوی رجال‌پژوهان، به دیدهٔ اعتماد و استواری نگریسته نشده است، هرچند از جنبه‌هایی دیگر، وی را داناترینِ مردمان به تبارشناسیِ تازیان، رخدادها و جنگهای اینان برشمرده‌اند. او راست: **غریب القرآن**، **مجاز القرآن**. نك: احمدبن علی (ابن حجر) عسقلانی، *تهذیب التهذیب*، چاپ خلیل شِیْحا و دیگران، ج ۵، صفحات ۴۸۲ و ۴۸۳. (و).].

۳ـ [نك: محمدبن جریر طبری، *جامع البیان*، ج ۱، ص ۶. (و).].

۴ـ [نك: محمدبن طیب باقلانی، *التقریب و الارشاد*، (در اصول فقه)، تحقیقِ عبدالحمید بن علی ابوزنید، ج ۱، صص ۳۹۹ـ۴۰۸ (و).].

۵ـ [نك: احمدبن فارس، *الصاحبی فی فقه اللغة*، چاپ سَلَفیة، صص ۲۸ـ ۳۰. (و).].

کرد. همهٔ اینان، به شدت با این اندیشه که در قرآن، واژگانِ بیگانه و دخیل وجود دارد، مخالف هستند. اینها مبنای مخالفت خود را بر آیهٔ دوم از سورهٔ یوسف نهاده‌اند که: اِنّا اَنْزَلْناهُ قُرآناً عَرَبِیّاً لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ.[1] و همچنین آیهٔ ۴۴ از سورهٔ فصّلت: وَ لَوْ جَعَلْناهُ قُرآناً اَعْجَمِیّاً لَقالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آیاتُهُ ءَاَعْجَمِیٌّ وَ عَرَبِیٌّ....[2]

این دانشمندان و فقیهان افزوده‌اند، اگر عربها که از آوردنِ مانندی برای قرآن درمانده بودند، در قرآن، زبانی غیر از زبان رایجِ میان خود را می‌دیدند، عدم شناخت و فهمشان به چنین زبانی را دستاویز عجزشان درآوردن مانندی برای قرآن می‌کردند.

ب)از میان آنهایی که به وجود واژگان غیرعربی در قرآن اعتقاد دارند، عبدالله بن عباس (درگذشته‌به‌سال ۶۸هـ.ق./ ۶۸۸م)،و شاگردش عِکْرِمه(درگذشته‌به‌سال۱۰۵هـ.ق./ ۷۲۳م) و ابوموسی اشعری (درگذشته به سال ۴۲ هـ. ق./ ۶۶۲ م) هستند. اینان فهرستی از واژگان غیر عربی را ارائه نموده‌اند. از این رو، مخالفان، خود را در برابر کار انجام یافته، دیدند؛ یعنی وقوع واژگان قرآنی در زبانهای بیگانه. با وجود این، بی‌درنگ این امر را تصادفی، تفسیر کرده و به سانِ طبری گفتند: این که این واژگان در زبانهای دیگر به کار رفته، از آن روست که در زبانهای مختلف، چندین واژه، برای اشاره به یك مسمّا به کار می‌روند. این واژگانِ مربوط به زبانهای دیگر، تنها نتیجهٔ تصادفی محض می‌باشند که چند زبان را چنان می‌کند که برای اشاره به یك مسما، واژگانی مشابه را به کار می‌برند.از این رو [برای نمونه] هم عربها، هم ایرانیها و هم حبشیها یك واژه را برای تعیین یك مسما به کار می‌برده‌اند. این رأی را زرکشی نقل کرده و ـ آن گونه که ابن فارس گفته ـ ابوعبیده هم از آن پیروی نموده است.[3]

ابن عطیّه (در گذشته به سال ۵۴۶ هـ. ق./ ۱۱۵۱م) در مقدمهٔ کتاب خود که دربارهٔ تفسیر قرآن است[4]، به رأی طبری اعتراض کرده، می‌گوید: «این تفسیر که دو زبان کلمه به کلمه

۱ـ «ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم، باشد که بیندیشید.»

۲ـ «اگر [این کتاب را] قرآنی غیرعربی گردانیده بودیم، قطعاً می‌گفتند: چرا آیه‌های آن روشن بیان نشده؟ کتابی غیر عربی و [مخاطب آن] عرب زبان؟....»

۳ـ محمدبن عبدالله زرکشی: *البرهان فی علوم القرآن*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، ص ۲۸۹، قاهره، ۱۹۵۷ م.

۴ـ منظور تفسیر او «*المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*» است (V.GAL, 412) [این کتاب به کوشش انجمن علمی

با هم همخوان باشند ـ تفسیری دور از حقیقت است. درواقع، یکی از این دو زبان، اصل و منشأ است و دیگری در بیشتر اوقات، برگرفته از آن. هدف در این جا ردّ احتمالِ تصادف و همخوانی میان دو زبان، به طور کلی، نیست؛ بلکه سخنْ این است که چنین مواردی تصادفی تنها در موارد نادر و استثنایی رخ می‌دهد»[1].

ابوعُبید قاسم بن سلاّم (درگذشته به سال ۲۲۴ هـ. ق/ ۸۳۹ م) با جمع میانِ این دو رأی، می‌گوید: «رأی درست، پذیرش هر دو رأی است. این گونه واژگانِ همانند میان قرآن و زبانهای بیگانه، در حقیقت، بنا به نظر فقیهان بیگانه است؛ امّا هنگامی که به عربها رسیده، آنها، این واژگان را عربی کرده و در زبانشان هضم نموده‌اند، از این رو به واژگانی عربی بدل شده و وقتی هم که قرآن نازل می‌شد، این واژگان وارد زبان عربی شده بود. با استناد به این سخن، اگر کسی بگوید این واژگان عربی است، درست می‌گوید و هر کس بگوید بیگانه، باز هم درست گفته است»[2]. ابن فارس نیز که نظر ابوعبید قاسم بن سلام را در کتاب خود *الصاحبی* آورده، این راه حلّ میانه را انتخاب نموده است.[3]

توضیح ابن عطیه، بسیار هوشمندانه است. وی در مقدمهٔ تفسیر خود، می‌گوید: «توضیحِ همخوانیِ میان واژگان، از آن حیث ممکن است که عربهای اصیل که قرآن بر زبان آنها نازل شده است، به واسطهٔ تجارت، ییلاق و قشلاقِ قریش، سفرهایی مانند سفر عمربن خطاب، عمروبن عاص، عمیرة بن ولید به حبشه، و سفر اعشی به حیره و نشست و برخاستِ وی با مسیحیانِ آن‌جا، با زبانهای دیگر، به نوعی ارتباط یافته‌اند. به سببِ تمامیِ این عوامل، عربها واژگان بیگانه‌ای را وام گرفته و برخی از آنها را با حذف برخی از حروف آنها ـ برای آسانی در تلفظ ـ تغییر داده‌اند؛ چنان که در شهرهایشان و گفتگوهای عاديِ خود، آنها را به کار می‌بردند تا جایی که این واژگان، رنگ عربیِ خالص یافتند و در بافت زبان عربی وارد شدند. در چنین وضعی، قرآن هم آنها را به کار گرفت. حقیقت ـ آن گونه که ابن عطیه می‌گوید ـ آن

→ شهر فاس در مغرب، در ۱۶ جلد، چاپ شده است. (و)].

۱ـ محمدبن عبدالله زرکشی: *البرهان*، ج ۱، ص ۲۹۰. [نك: عبدالحق بن عطیه اندلسی، *المحرر الوجیز*، تحقیقِ انجمن علميِ فاس، ج ۱، ص ۳۷. (و)].

۲ـ همان.

۳ـ احمدبن فارس، *الصاحبی فی فقه اللغة*، ص ۲۹.

است که این واژگان، در اصل بیگانه هستند و عربها آن را عربی کرده و به کار بردند؛ در نتیجه این واژگان، عربی هستند»[1]. این راه حل، راه حلی است میانی و قابل قبول.

فهرستِ زرکشی

آنچه در زیر می‌آید، فهرستی است که زرکشی (درگذشته به سال ۷۸۴هـ. ق./ ۱۳۹۱م) [از واژگان دخیل در قرآن] در کتاب *البرهان فی علوم القرآن* ـ که به گونه‌ای نامرتب است ـ ارائه نموده است.[2] ما این واژگان را مطابق با انتساب هر یك به زبان خود، مرتب می‌نماییم.

الف) زبان یونانی

۱ـ طَفِقا [اعراف / ۲۲]: آن دو آغاز به انجام کاری کردند.

۲ـ قسط [انعام / ۱۵۲]، قسطاس [اسراء / ۳۵]: عدل.[3]

۳ـ رَقیم [کهف/ ۹]: نوشته.[4]

۴ـ سَرِیّ [مریم / ۲۴]: رود کوچك.

۱ـ محمدبن عبدالله زرکشی: *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۱، ص ۲۸۹. [نك: عبدالحق بن عطیه اندلسی، *المحرّر الوجیز*، ج ۱، صفحات ۳۶ و ۳۷. (و).].

۲ـ نك: محمدبن عبدالله زرکشی، *البرهان*، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، صفحات ۲۸۸ و ۲۸۹.

۳ـ [قسط و قِسطاس به معنای پیمانه‌ای است برای اندازه‌گیری. قِسط در سُریانی «قِسطا» (qesta) و در یونانی «کِسِسْتِس» (Ksestis) است، چنان که «قسطاس» در سریانی «دیقَسْتُس» (dyqastos)، «قِسْتُس» (qestos) و در یونانی «دیکَسْتِس» (dikastes) و «کسِتِس» (ksestes). نك: محمد جواد مشکور، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، ج ۲، صفحات ۶۹۸ و ۶۹۹. نیز: آرتور جفری، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۳۴۵. (و).].

۴ـ [آنچه زرکشی چونان برابر نهادِ تازیِ این واژه آورده، «لوح» است؛ لیك در متن کتاب، «مائده» آمده است که بی‌گمان لغزشی چاپی است. در معنای این واژه چند و چون است. برخی آن را نام جایی دانند که یاران غار، در آن خفته‌اند و برخی آن را به معنای نوشته یا همان لوح در نوشتهٔ زرکشی. در آرامی، «رقم» (RQM) بوده است. نك: مشکور ۱/ ۳۰۵، جفری/ ۲۲۴. (و).].

ب) زبان فارسی

۱ـ إِستَبرَق[1] [کهف/ ۳۱]: (در فارسی: استبره): پارچهٔ ضخیم.

۲ـ سِجِلّ[2] [انبیا/ ۱۰۴]: کتاب، دفتر.

ج) زبانِ عبری

۱ـ هُدْنا [اعراف/ ۱۵۶]: توبه کردیم.

۲ـ طه [طه / ۱]: پایت را بِنِه، ای مرد![3] [طَأْ یا رَجُلُ].

۳ـ أَلیم [بقره/ ۱۰]: دردناك.

د) زبان سریانی

۱ـ طور [طور/ ۱]: کوه

هـ) زبانِ نَبَطی

۱ـ سینین [تین/ ۱]: نیکو، زیبا.

و) زبانِ اَمْهَری [حبشی]

۱ـ ناشِـئَة [مزمّل/ ۶]: برخاستن در نیمه شب.

۱ـ [در قرآن، «استبرق»، به معنای جامهٔ بهشتیان آمده است. این واژه، در اوستایی به گونهٔ «سْتَوْرا»(Stawra) و در پهلوی به گونهٔ «سْتَپرَك» (Staprak) بوده است. در ایران باستـان روان‌نیکان، جامه‌های پرنیانی و ستبـر و درخشان برتن داشتند. نك: جفری / ۱۱۷. (و).].

۲ـ [نُبی گزاران دربارهٔ «سِجِلّ» همداستان نیستند. بیشینهٔ اینان، «سجلّ» را به معنای «دفتر و نوشته» آورده‌اند، لیك برخی آن را نامِ فرشته‌ای می‌دانند و برخی نام نویسنده‌ای، پیامبـر را. در بنیادِ این واژه گفتگوست؛ برخی پارسی‌اش دانند و برخی امْهَرِی (حبشی)، لیك این واژه، یونانی دانسته شده در ریخت «سِجِلُّن» (Sigillon) که چونان منشور پادشاهی بوده در یونـان بیزانسی. نك: مشکـور ۱/ ۳۶۱، جفری / ۲۵۰. لیك نگارنـده (دکتر بدوی) ریشـهٔ این واژه را پارسی مـی‌داند ← ارزیابی نگارنده از فهرست زرکشی. (و).].

۳ـ [در نمایهٔ وام واژگان زرکشی و سیوطی «طه» به معنای «ای مردا!» است. (و).].

۲ـ کِفْلَیْنِ [حدید / ۲۸]: دو بار.

۳ـ قَسْوَرَة [مدثر/ ۵۱]: شیر.

۴ـ مِشْکاة[نور/ ۳۵]: [چراغدان].

۵ ـ دُرّیّ[نور/ ۳۵]: [درخشان].

ز) زبان هندی

۱ـ سُنْدُس [کهف/ ۳۱]: [حریر نازك].

ح) زبان قبطی

۱ـ آخِرت [ص/ ۷]: [اوُلی و نخست].

۲ـ وَراء [کهف/ ۷۹]: [رو به رو].

۳ـ یَمّ [اعراف/ ۱۳۶]: [دریا].

۴ـ بَطائِن [رحمان/ ۵۴]: [ظواهر].

ط) زبانِ مغربی

۱ـ مُهْل[کهف/ ۲۹]: [دُردیِ روغن].

۲ـ یُصْهَر[حج/ ۲۰]: [پخته می‌شود].

۳ـ إِنٰا(ناظِرینَ اِناه) [احزاب/ ۵۳]: [پخته].

۴ـ أَبّ [عبس/ ۳۱]: [. گیاه].

به طور مجموع، در فهرست زرکشی، ۲۵ واژهٔ غیرعربی وجود دارد. این فهرست پرسشهای متعددی را برمی‌انگیزد که مهمترین آنها عبارتند از:

۱ـ منظور از زبان مغربی چیست؟

سیوطی در بررسیِ کلمهٔ «مُهْل»، اشاره دارد که زبانِ مغربی، همان زبان بَربَر است.[۱]

۱ـ عبدالرحمان سیوطی: *الاتقان فی علوم القرآن*، ج ۱، ص ۳۲۵، کلکته، ۱۹۵۲؛ همان، ج ۱، ص ۱۴۰، قاهره، ۱۹۳۵.

در جایی دیگـر می گوید، منظـورْ زبان مردمِ آفریقـاست،[1] امّـا آرتور جفـری در کتـاب *واژگان دخیل در قرآن*، معتقد است «احمقانه است اگر بیندیشیم زبان عربی در عصر جاهلی یا در خلال نزول وحی، از زبان بربری تأثّر پذیرفتـه باشد. تمام مطلب آن است که چنین واژگانی برای دانشمندانِ مسلمان آن روزگار، به صورت معما بوده است. عبارتهایی چون زبان مغرب یا زبان بربر، سرپوشی بوده بر ناتوانی و جهل اینان در این باره»[2].

۲ـ چرا ابـن عباس، عِکْرمه و ابوموسـی اشعری، فهرستهایی از واژگانِ غیـرعربی را ارائه نمـوده‌اند؛ بـا این کـه آنها زبـانهای بیگـانه‌ای را کـه این واژگـان به آنهـا بازمـی‌گردد، خـوب نمی‌دانستند؟ آیا اینان با کسـانی که از این زبانها آگاه بوده‌اند. مشورت کـرده‌اند؟ پیداست که پاسخ مثبت است، چـه معانیی که از این واژگان ارائه می‌دهند، درسـت است؛ برای نمونه، در رابطه بـا واژهٔ «قسط و قسطاس»؛ چه «قسطـاس» آن گونه که وولـر در مجلهٔ «ZDMG» مطرح کرده است، برگرفتـه از واژهٔ یونانیِ «dikastes» به معنای «قـاضی» است.[3] با این حال، مینگانا [در کتاب *اثر سـریانی در سبـك قرآن*]پیشنهـاد می‌کنـد که ایـن واژه، ازواژهٔ یـونانـیِ «Xetēs» [کِسْتیس](وام گرفته از واژهٔ لاتینی «Sextarius») مشتق شده است و به معنای مقیاسی است رُمی در اندازه‌گیری وزن.[4]

آنچه شگفـت است، آن است که سـه واژهٔ زیـر ـ کـه فرض بر آن اسـت به زبانِ یونـانی مربوطند ـ دارای منشأ اشتقاقِ مشخصی نیستنـد؛ چه سه واژهٔ «طَفِق، رَقیم و سَرِیّ» صبغهٔ زبان بیگانه ندارند بلکه دارای وزنهای خالص عربـی هستند. با این حال، چه چیزی این دانشمندان را واداشته است تا از میانِ واژگانِ بیگانه، به سراغ ایـن سه واژه بروند؟آیا بافت تاریخیِ داستان اصحاب کهـف ـ که در سرزمیـن رم رخ داده ـ این دانشمندان را واداشتـه است تا بیندیشنـد که واژهٔ رقیمِ [آمده در این داستان] واژه‌ای بیگانه[و یونانی] است؟

۱ـ همان، ج ۱، ص ۳۲۳، کلکته؛ همان، ج ۱، ص ۱۳۹، قاهره.

2- Arthur Jeffery, ***The Foreign Vocabulary of the Qurān***, P.31,Baroda, 1938.

[آرتور جفری: *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۸۶. (و).].

3- Vollers in ***ZDMG*** [Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft], Vol 1, P. 633.

4- Mingana, ***Syriac influence on the style of the Kurān, in Rylands Bulletin***, 1927.

با وجود این، هیچ توجیهی دربارهٔ دو واژهٔ «طفق» و «سَریّ» وجود ندارد. واژهٔ نخست در داستانِ آدم و حوا، پس از گناهی که کردند، به کار رفته و واژهٔ دوم، به داستانِ مریم در آستانهٔ تولد مسیح (ع) مربوط است.

۳ـ چرا این دانشمندان فراموش کرده‌اند تا به واژگانی که صبغهٔ بیگانه دارند، اشاره نمایند؟ مانندِ واژگانی با ریشهٔ یونانی، از قبیلِ:

ـ دینار(آل عمران/ ۷۵): Denarion.

ـ درهم (یوسف / ۲۰): Drakhmē.

ـ قنطار(آل عمران/ ۱۴ , ۷۵، نساء/ ۲۰): Kentenarion.

ـ ابلیس (بقره / ۳۴، اعراف / ۱۱، حجر/ ۳۱ ، ۳۲ و...): Diabolos.

ـ سیما(بقره / ۲۷۳، اعراف/ ۴۶، ۴۸، محمد/ ۳۰، فتح/ ۲۹، رحمان/ ۴۱): Sema.

ـ صراط(۴۵ بار در قرآن آمده است): Strata.

ـ قرطاس(انعام/ ۷ , ۹۱): Khartes.

۴ـ چرا کسانی که مخالف وجود واژگانِ بیگانه در قرآن هستند، تصدیق نکرده‌اند که واژگان مورد نظر، عربی هستند و از یونانی و غیره مشتق نشده‌اند؟ چرا اینان از مترجمان زبان یونانی و سریانیِ آغاز قرن دوم هجری تا پایانِ آن، کمك نگرفته بودند؟

در رابطه با واژگانی که در فهرستِ زرکشی ـ در مجموعهٔ (ب) تا (ط) ـ است، باید بگوییم:

۱ـ در مجموعهٔ (ب)، اشتقاقِ دو واژه، درست است.

۲ـ در مجموعهٔ (ج) اشتقاقِ سه واژه، نادرست است.

۳ـ در مجموعهٔ (د)، اشتقاقِ کلمهٔ «طور» درست است.

۴ـ در مجموعهٔ (هـ)، اشتقاقِ کلمهٔ «سینین» نادرست است، چون به نظر می‌رسد این کلمه که در سورهٔ تین، آیهٔ ۲، آمده است، تغییر یافتهٔ واژهٔ «سَیْناء» [مؤمنون/ ۲۰] است که وزنْ [فاصلهٔ آیه‌ها در سورهٔ تین] چنین تغییری را اقتضا نموده است. [۱]

۱ـ [نك: آرتور جفری، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۲۷۷. (و).].

۵ـ در مجموعهٔ (و)، اشتقـاقِ واژهٔ «مشکاة» درست است،[1] ولی اشتقاق کلماتِ دیگر، نادرست به نظر می‌آید.

۶ـ در مجموعهٔ (ز)، چنـد رأی دربارهٔ کلمهٔ «سُندس» وجود دارد. فریتـاگ [در واژه‌نامهٔ عربی ـ لاتینی، زیر واژه][2] و دِوُراك [در کتاب *واژگان بیگانه در قرآن*، صفحهٔ ۷۲][3] معتقدند که این واژه، واژه‌ای است فـارسی،[4] در حالی که فـرانکل [در کتاب *وام واژگان آرامی در عـربی* ، صفحهٔ ۴۱][5]، آن را بـا کلمـهٔ یونـانـیِ «سِنـدُوْن» (لباسـی کـه در خـلال آییـنِ ستایـش الهـه «دیونیزوس»[6]، بر تن می‌کنند) مقایسه می‌نماید.

۷ـ در رابطه با مجموعهٔ (ح) که به زبان قبطی منسوب است، ملاحظه می‌کنیم که نسبت واژگانِ (۱)، (۲) و (۴) به آن زبان، ادعای مسخره‌آمیزی است، امّا کلمهٔ «یمّ»، در زبان مصری و قبطی، موجود است.[7]

۸ـ نسبـت به مجموعـهٔ (ط)که دربـارهٔ واژگانِ زبان اهـل مغرب یا بـربری اسـت، هیچ توضیحی نداریم.

فهرست سیوطی (درگذشته به سال ۹۱۱ هـ. ق./ ۱۵۰۵ م.)

۱ـ أَباریق [واقعه / ۱۸] : [کوزه‌ها] در فارسی، [آبریز].

1- C. F: Jeffery, ***The Foreign Vocabulary of the Qurān***, P.266.
[نك: همان، *واژه‌های دخیل...*، ص ۳۸۳. (و).].

2- Freytag, ***Lexicon Arabico- Latinum***. [4 Vols, Halle, 1837.]

3- Dvorāk, ***über die Fremdwörter im Koran***. P. 72.Wien. 1885.

۴ـ [چنین به نظر می‌آید که دوراك این واژه را تغییر یافته «سَنْدوقُس» در یونانی می‌داند نه واژه‌ای فارسی. نك: جفری/ ۲۷۰. (و).].

5- Fraenkel, ***Die Aramäischen Fremdwörter in Arabischen***, P.41, [Leiden, 1886].

۶ـ [دیونیزوس (Dionysos) که به «باکوس» بِنام است، در اسطوره‌های یونانـی، به گونه‌ای فراگیر، خدای تاکستان، باده و جذبه‌های عرفانی و درویشـانه است. نك: پیر گریمال، *فرهنگ اساطیر یونان و رم*، ترجمهٔ احمـد بهمنش، ج ۱، ص ۲۵۸، نیز: جفری، *واژه‌های دخیل در قرآن*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۲۷۰. (و).].

7- Jeffery, ***The Foreign Vocabulary*** , P. 293.

۲ـأَبّ [عبس/ ۳۱]: «علف»، به زبان مغرب.

۳ـ إِبْلَعی [هود/ ۴۴]: «بِبَلْع!» به زبانِ اَمْهَری.

۴ـ اَخْلَدَ [اعراف / ۱۷۶]: «آرام گرفت» در عبری.

۵ـ أَرائِك [برای نمونه: کهف/ ۳۱]: «تختها» به زبان اَمْهَری.

۶ـ آزَر [انعام/ ۷۴]: «خطاکار» به زبان عبری.

۷ـ اَسْباط [برای نمونه: بقره / ۱۳۶]: «قبیله‌ها» به زبان عبری.

۸ـ اِسْتَبْرَق [برای نمونه: کهف/ ۳۱]: «دیبای ضخیم» به زبان فارسی.

۹ـ اَسْفار [جمعه/ ۵]: «کتابها» به زبان سریانی.

۱۰ـ اِصْر [برای نمونه: آل عمران/ ۸۱]: «سفارش و پیمان» در زبان نَبَطی.

۱۱ـ اَکْواب [برای نمونه: زخرف/ ۷۱]: «کوزه‌ها» به زبانِ نَبَطی.

۱۲ـ إلّ [برای نمونه: توبه / ۱۰]: نام خدا به زبان نَبَطی.

۱۳ـ اَلیم [برای نمونه: بقره/ ۱۰]: «دردناك» به زبـان زنگیها (به اعتقاد ابن جوزی)[1] و به زبان عبری (به اعتقاد «شَیْذَله»[2].).

۱۴ـ اِنا [احزاب/ ۵۳]: «پُخته» به زبان بربری.

۱۵ـ اَوّاه [برای نمونه: توبه/ ۱۱۴]: «خرسند و مطمئن» به زبان اَمْهری (مطابق رأی ابن عباس) و «مهربان» به زبان اَمْهری (مطابق رأی عمروبن شرحبیل [ابومیسره]) «دعا و نیایش» به زبان عبـری (مطابق رأی واسطـی [ابوبکر، محمـدبن محمـد بن سلیمان نگـارندهٔ ***الارشاد فی***

[آرتور جفری، ***واژه‌های دخیل در قرآن***، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۴۲۰. (و).].

۱ـ [به تطور از ابن جـوزی، «ابوالفرج عبدالرحمان بن جوزی» اسـت. او این مطلب را در کتاب خود ***فنون الافنان فی عیون علوم القرآن***، صفحهٔ ۳۵۱ آورده است. این کتاب، به خامهٔ دکتر حسن ضیاءالدین عتر، پژوهش شده است. (و).].

۲ـ [منظور از «شیـذله» ، «عزیزی بن عبدالملـك، ابوالمعالیِ واعظ است کـه به «شیذله» شهرت یافتـه است. او را فقیهی دانسته‌انـد فرهیخته و گشاده‌زبـان و اصولدانـی دین‌اندیش و درویـش‌خوی. او که گیـلانیی اَشعری آیین بـوده است، دارای نوشته‌های بسیـاری است و به جانشینیِ ابوبکـر شامی، جایگاه قضاوت و داد را در بغـداد عهده‌دار بوده است. زاد سالِ او روشن نیست، لیـك در هفدهمِ صفرِ سال ۴۹۴ در بغداد، بـدرود زندگی گفته است. نك: عبـدالوهاب بن علی سُبْکی، ***طبقات الشافعیة الکبری***، پژوهش مصطفی عبـدالقادر، ج ۳، ص ۲۰۹. او راست: ***البرهان فی مشکلات القرآن***. (و).].

القراءات العشر]).

۱۶ـ أوّاب [برای نمونه: ص/ ۱۷]: «تسبیح‌کننده» به زبان اَمْهَری.

۱۷ـ أُولیٰ و آخرت [برای نمونه: نجم/ ۲۵]: در زبانِ قبطی، مترادفند.

۱۸ـ بَطائِن [رحمان/ ۵۴]: «ظواهر» به زبان قبطی.

۱۹ـ بَعیر [برای نمونه: یوسف/ ۶۵]: [هر آنچه بار بَرَد] در زبان عبری.

۲۰ـ بِیَع [حج/ ۴۰]: «کلیساهای ترسایان» در زبان فارسی. (کنیسه، پرستشگاه یهودیان نیز فارسی دانسته شده است).

۲۱ـ تَنُّور [برای نمونه: هود/ ۴۰]: [«تنور»] در زبان فارسی.

۲۲ـ تَتْبیر [برای نمونه: اسراء/ ۷]: [نابود کردن] در زبان نَبَطی.

۲۳ـ تَحْت در آیهٔ مربوط به حضرت مریم ـ *فَنٰاداها مِنْ تَحْتِها*[1] ـ: «شکم» به زبان نَبَطی

۲۴ـ جِبْت [نساء/ ۵۱]: نام «شیطان» در زبان اَمْهَری.

۲۵ـ جهنّم: [برای نمونه: بروج/ ۱۰]: «جهنم» در زبان فارسی و اَمْهَری.

۲۶ـ حَرَّمَ [برای نمونه: آل عمران/ ۳]: «واجب کرد، اجبار نمود» در زبان اَمْهَری.

۲۷ـ حَصَب [انبیا / ۹۸]: «هیزم جهنم» به زبان زنگیان.

۲۸ـ حِطَّة [برای نمونه: بقره/ ۵۸]: «آنچه درست است بگویید!، به دقت سخن گویید!» در زبان عبری.

۲۹ـ حَوٰارِیّونَ [برای نمونه: آل عمران/ ۵۲]: «شویندگان» در زبان نَبَطی.

۳۰ـ حُوب [نساء/ ۲]: «گناه» به زبان اَمْهَری.

۳۱ـ دَرَسْتَ[2] [انعام/ ۱۰۵]: «درس دادی» به زبان عبری.

۳۲ـ دُرّیّ [نور/ ۳۵]: «درخشان» به زبان اَمْهری.

۳۳ـ دینار [آل عمران/ ۷۵]: «دینار» در زبان فارسی.

۳۴ـ رٰاعِنا [برای نمونه: بقره/ ۱۰۴]: «دشنام» به زبان عبری.

۱ـ مریم (۱۹)، بخشی از آیهٔ ۲۳: «... پس از زیر [پای] او [فرشته] وی را ندا داد... .»

۲ـ [در نمایهٔ سیوطی و نیز متن کتاب «دارستَ» آمده است، لیك چنین واژه‌ای در قرآن یافت نمی‌شود. نك: محمد فؤاد عبدالباقی، *المعجم المُفَهْرَس*. (و).].

۳۵ـ رَبّانِیّون [برای نمونه: مائده/ ۴۴]: «خاخامها» در زبان سریانی و عبری.

۳۶ـ رِبِّیُّونَ[آل عمران/ ۱۴۶]: «هِزار» در زبان سریانی.

۳۷ـ رحمان [در بیشتر جاهای قرآن]: «رَخْمان» در زبان عبری،طبق رأی مبرّد[1] و ثَعْلَب[2].

۳۸ـ رَسّ [برای نمونه: فرقان/ ۳۸]: «چاه» به زبانی غیر عربی ([نگارنده]: احتمالاً فارسی)

۳۹ـ رَقیم[کهف/ ۹]: «لوحه» به زبان یونانی طبق رأی شَیْذَله.

۴۰ـ رَمْزًا[آل عمران/ ۴۱]: «تکان دادن دو لب» به زبان عبری.

۴۱ـ رهْوًا [دخان/ ۲۴]: «آهسته، آرام» در زبان نَبَطی یا سریانی.

۴۲ـ روم [رُم/ ۲]: [«واژه‌ای غیرعربی و اسمِ گروهی از مردم].

۴۳ـ زَنْجَبیل[انسان/ ۱۷]: زنجبیل در زبان فارسی.

۴۴ـ سِجِلّ [انبیا/ ۱۰۴]: «پا» به زبان اَمْهَری (طبق نظر ابن عباس) و «کتاب» (طبق رأی ابن جنّی)[3].

۴۵ـ سِجّیل [برای نمونه: هود/ ۸۲]: کلمه‌ای فارسی مرکب از سنگ و گل. [سنگ + گل← سنج+ جِل ← سجّیل].

۴۶ـ سِجّین [برای نمونه: مطففین/ ۷]: ابوحاتم[4] در کتاب *الزینة* می‌گوید که این واژه،

۱ـ [مبرّد، محمدبن یزید اَزْدی، ابوالعباس. (۲۱۰ـ ۲۸۶ هـ. ق. / ۸۲۶ـ ۸۹۹ م). زباندانِ روزگار خویش بود به بغداد. از پیشروانِ ادب و اخبار. زادگاهش، بصره بود و محل وفات بغداد. از آثار اوست: *المُقْتضب*، *الکامل*، *اعراب القرآن*. نك: خیرالدین زرکلی، *الأعلام*، ج۷، ص۱۴۴. (و).].

۲ـ [ثعلب، احمدبن یحیا شَیبانی، ابوالعباس، (۲۰۰ـ۲۹۱ هـ. ق./ ۸۱۶ـ ۹۰۴م).

پیشوای کوفیان در دستور زبان تازی و واژگان آن. روایتگر شعر، حدیث‌گوی، نام‌بردار به حافظه و گویشِ درست. در بغداد به دنیا آمد و همان‌جای درگذشت. در واپسین روزهای زندگی خود، به ناشنوایی دچار گشت؛ اسبی او را بینداخت و به درون گوی افتاد و در پی آن، دیده از هم فروبست. از آثار اوست: *الفَصیح*، *معانی القرآن*، *اعراب القرآن*. نك: همان، ج ۱، ص ۲۶۷. (و).].

۳ـ [عثمان بن جنّی (...ـ۳۹۲ هـ. ق./ ... ـ ۱۰۰۲ م)، ابوالفتح. از پیشوایانِ ادب عربی بصری. در موصل به دنیا آمد و در بغداد از دنیا رفت. آنچه در بالا آمد، از کتاب او *المحتسب* بیان شده است. (و).].

۴ـ [ابوحاتم سجستانی، سهل بن محمد، درگذشته در حدود ۲۲۵ هـ.ق/ ۸۶۹ م. (و).].

واژه‌ای است غیرعربی.[۱]

۴۷ـ سُرادِق [کهف/ ۲۹]: به زبان فارسی «سَرادَر»، [«سراپرده»][۲].

۴۸ـ سَرِیّ [مریم/ ۲۴]: «رود» به زبان سریانی یا نَبَطی و به رأی «شیذله» یونانی.

۴۹ـ سَفَرَة [عبس/ ۱۵]: «خوانندگان (قُرّاء)» به زبان نَبَطی.

۵۰ـ سَقَر [برای نمونه: قمر/ ۴۸]: «دوزخ» در زبان فارسی.[۳]

۵۱ـ سُجَّداً [برای نمونه: اعراف/ ۱۶۱]: «(با) سرهای پوشیده» در زبان سریانی.

۵۲ـ سَکَر [نحل/ ۶۷]: «سرکه» به زبان اَمْهَری.

۵۳ـ سَلْسَبیل [انسان/ ۱۸]: جوالیقی[۴] می‌گوید واژه‌ای غیرعربی است.[۵]

۵۴ـ سَنا [نور/ ۴۳]: ابن حجر[۶] این واژه را [از واژگان دخیل] ذکر کرده و نویسندگان دیگر، اشاره‌ای به آن نکرده‌اند.

۵۵ـ سُنْدُس [برای نمونه: کهف/ ۳۱]: «دیبای لطیف» به زبان فارسی طبق رأی

۱ـ [سیوطی در «المتوکلی» این واژه را پارسی انگاشته و به معنای استوار و سخت، آورده است. نک: سیوطی، ***ریشه‌یابی واژه‌ها در قرآن***، ترجمهٔ «المتوکلی» به قلم روانشاد محمّد جعفر اسلامی، ص ۲۵. (و).].

۲ـ [«سراپرده» از میان واژگانِ همگونِ آن، پذیرفتنی‌ترین واژه‌ای است که می‌تواند «سرادق» از آن برآمده باشد (آرتور جفری، ***واژه‌های دخیل در قرآن***، ص ۲۵۵). سراپرده، بارگاه پادشاهان را گویند یا پردهٔ بلندی باشد که چون دیوار، برگرد خیمه‌گاه کشیده می‌شود. محمدحسین بن خَلَف تبریزی، ***برهان قاطع***، به کوشش نوشین روان دکتر محمد معین، زیر واژه. (و).].

۳ـ [سیوطی در نمایهٔ خود، تنها بر پایهٔ گفته جوالیقی، این واژه را آتازی (غیرعربی) می‌شمارد. آنچه آمده، در نمایهٔ سیوطی نیست. لیك در *المتوکلی*، آن را واژه‌ای پارسی دانسته است. نك: *المتوکلی*، ترجمهٔ فارسی، ص ۲۵. (و).].

۴ـ [جوالیقی، ابومنصور (۱۰۷۳ـ ۱۱۴۴ م) زباندانی دستوری، تولّد و مرگش در بغداد بوده است. در دبستانهای نظامیه، درس خوانده. آنچه از او در متن، آمده، از کتابِ مشهور او، ***المُعَرَّب من الکلام الاعجمی علی حروف المُعْجم*** است. (و).].

۵ـ [سیوطی در المتوکلی، این واژه را در میان واژگان پارسی نهاده است به معنای نرم و روان. نک: همان، ترجمهٔ فارسی، ص ۲۵. (و).].

۶ـ [ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، ابوالفضل، (درگذشته به ۸۵۲ هـ. ق./ ۱۴۴۹ م). آنچه را از او بیان شده نك: سیوطی، ***الاتقان***، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۲، ص ۱۴۲. (و).].

جوالیقی؛ امّا شیذله می گوید، واژه‌ای هندی است.

۵۶ـ سَیّد[یوسف/ ۲۵]: «همسر (شوهر)» به زبانِ قبطی.

۵۷ـ سینین [تین/ ۲]: «زیبا، پاکیزه» به زبان نَبَطی.

۵۸ـ سَیْناء [مؤمنون/ ۲۰]: «زیبا، نیکو» به زبان نَبَطی.

۵۹ـ شَطْر [برای نمونه: بقره/ ۱۴۴]: «سو، جهت» به زبان اَمْهَری.

۶۰ـ شَهْر [برای نمونه: بقره/ ۱۸۵]: «ماه» به زبان سریانی.

۶۱ـ صِراط [در بیشتر جاهای قرآن]: «راه ـ طریق» در زبان یونانی [رمی]

۶۲ـ صُرْهُنّ [بقره/ ۲۶۰]: «قطعه قطعه کن!» در زبان نَبَطی.

۶۳ـ صَلَوات [حج/ ۴۰]: «پرستشگاههای یهود، کنیسه» در زبان عبری.

۶۴ـ طه [طه/ ۱]: «ای مرد!» به زبان نَبَطی یا اَمْهَری.

۶۵ـ [طاغوت [برای نمونه: بقره / ۲۵۶]: «کاهن» در زبان اَمْهَری.]

۶۶ـ طَفِقا [برای نمونه: اعراف / ۲۲]: «[آن دو]، آغاز به کاری کردند» در زبان یونانی طبق رأی شیذله.

۶۷ـ طوبیٰ [رعد/ ۲۹]: نام «بهشت» به زبان اَمْهَری.

۶۸ـ طور [برای نمونه: بقره/ ۶۳]: «کوه» به زبان سریانی یا نَبَطی.

۶۹ـ طویٰ [برای نمونه: نازعات/ ۱۶]: «خلال شب» یا «نام مردی» به زبان عبری.

۷۰ـ عَبَّدْتَ [شُعَرا/ ۲۲]: «کُشتی [بنی‌اسراییل را]» در زبان نبطی.

۷۱ـ [جنات] عَدْن [برای نمونه: توبه / ۷۲]: «[باغهای] انگور» به سریانی و یا یونانی آن گونه که در تفسیر جُوَیْبِر[1] آمده است.

۱ـ [منظور از جُوَیْبِر، جویبر بن سعید اَزْدی، ابوالقاسمِ بلخی است که در کوفه، زندگی می‌کرده است. گفته شده نام او جابر و شهرت اوجویبر بوده است. یارِ ضحاکِ مفسّر بوده و بیشتر از او روایت می‌کرده است. دانشمندان علم رجال به او به دیدهٔ اعتماد ننگریسته‌اند. سال تولّد او روشن نیست، امّا سال مرگ او را میان سالهای ۱۴۰ تا ۱۵۰ پس از هجرت، یاد کرده‌اند. تفسیرهایی که از او رسیده، چندان پذیرفتنی نمی‌نماید. نك: ابن حجر عسقلانی، *تهذیب التهذیب*، ج ۱، صفحات ۴۵۶ و ۴۵۷؛ عبدالرحمان سیوطی، *الاتقان*، ج ۴، ص ۲۳۹. (و).]

۷۲ـ عَرِم [سبأ/ ۱۶]: «رود»[1] به زبان اَمْهَری.

۷۳ـ غَسّاق [برای نمونه: ص/ ۵۷]: «سرد و یخ بسته» به زبان ترکی.

۷۴ـ [غیضَ [هود/ ۴۴]: «کم شد» به زبان اَمْهَری.]

۷۵ـ فِرْدَوْس [برای نمونه: کهف/ ۱۰۷]: «باغ» به زبان یونانی یا «تاکستان» به زبان نَبَطی.[2]

۷۶ـ فُوم [بقره/ ۶۱]: «گندم» به زبان عبری.

۷۷ـ قَراطیس [انعام/ ۹۱]: جوالیقی آن را غیرعربی می‌داند.

۷۸ـ قِسْط [برای نمونه: آل عمران/ ۱۸]: «عدل» به زبان یونانی.

۷۹ـ قِسْطاس [برای نمونه: اسراء/ ۳۵]: «عدل یا ترازو» به زبان یونانی.

۸۰ـ قَسْوَرَة [مدثر/ ۵۱]: «شیر» به زبان اَمْهَری، در رأی ابن عباس.

۸۱ـ قِطّ [ص/ ۱۶]: «کتاب» به زبان نَبَطی.

۸۲ـ قُفْل[3] [نك: محمد/ ۲۴]: «قفل» به زبان فارسی.

۸۳ـ قُمَّل [اعراف/ ۱۳۳]: «قُمَل [گونه‌ای ملخ] به زبان عبری.

۸۴ـ قِنْطار [برای نمونه: آل عمران/ ۷۵]: ثعالبی در فقه اللغة اشاره می‌کند که «قنطار» در یونانی، ۱۲۰۰۰ «اُوقِیّه»[4] است. ابن قتیبه گفته است: قنطار، وزنی معادل ۸۰۰۰ مثقال در

۱ـ [آنچه در متن تازیِ کتاب آمده «نهر» است که به «رود» پارسی شده؛ لیك در نمایهٔ سیوطی، «عَرِم»، چونان آب‌بندی باز نموده شده است که آب در آن گرد می‌آید و سپس فرو می‌ریزد. سیوطی، *الاتقان*، ج ۲، ص ۱۳۷. (و).].

۲ـ [بنیادِ واژه، پارسی است. در کتاب آیینیِ ایران، *اوستا*، دوبار واژهٔ «پئیری دَئیزَ» (Pairi- daeza) به کار رفته است. پئیری‌دئیزها، بوستانهای بشکوه پادشاهان ایران بوده است. این نام به یونان رفت و ریختِ «پرادیسوس» (Paradeisos) گرفت. پس از کوچیدنِ جهودان به بابل، این واژه نیز به وام گرفته شد که در بخشهایی از تورات به کار رفته است و مفهوم معنویِ بهشت به آن داده شد. نك: یادداشت دکتر معین، *برهان قاطع*، ج ۳، صفحات ۱۴۵۵ و۱۴۵۶. (و).].

۳ـ [واژهٔ «قُفل» در قرآن به کار نرفته است. جمعِ آن در ریخت «اَقْفال» به کار رفته است. جوالیقی، اصل آن را، «کُفل» می‌داند. شاید بتوان «کوپال» و «کُلون» را با این واژه سنجید. (و).].

۴ـ [واژه‌شناسیِ «قنطار»، خواهد آمد. امّا آنچه لازم به ذکر است، بحث فقیهان و مفسران در اندازهٔ آن است. (نك: یادداشت دکتر مشکور، *فرهنگ تطبیقی زبان عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، ج ۲، ص ۷۲۷، زیر واژهٔ) قنطار، ۱۲۰۰ اوقیه، ۱۲۰۰ مثقال، اندازهٔ پوست گاوی پر از زر یا سیم، ۱۰۰۰ دینار، ۱۲۰۰۰ درهم و یا ۱۰۰۰ دینار خون بهای یك

زبان آفریقایی است.

۸۵ـ قَیّوم [برای نمونه: بقره/ ۲۵۵]: «کسی که نمی‌خوابد» در زبان سریانی.

۸۶ـ کافور [انسان/ ۵]: «کافور» در زبان فارسی.

۸۷ـ کَفِّرْ [آل عمران/ ۹۳]: «محو کن، بپوشان!» به زبان نَبَطی یا عبری.

۸۸ـ کِفلَیْنِ [حدید ۲۸]: «دو بار» به زبان اَمْهَری.

۸۹ـ کَنْز [برای نمونه: هود/ ۱۲]: «گنج» در زبان فارسی.[۱]

۹۰ـ کُوِّرَتْ [تکویر/ ۱]: «پوشیده شد» به زبان فارسی.[۲]

۹۱ـ لینَة [حشر/ ۵]: «نخل» به زبان یهودیان یثرب.

۹۲ـ [مُتّکأ [یوسف/ ۳۱]: «تُرُنج» در زبان اَمْهَری.].

۹۳ـ مَجوس [حج/ ۱۷]: جوالیقی آن را غیرعربی می‌شمارد.[۳]

۹۴ـ مَرْجان [برای نمونه: رحمان / ۲۲]: به نظر جوالیقی، غیرعربی است.

مرد مسلمان، دانسته شده است. لیك آنچه روایی یافته، ۱۰۰ رطل است و رطل ۱۲ اوقیه و اوقیه بی هیچ چند و چون، ۱۲ درهم. به هر روی، اندازهٔ رطل، در هر سرزمینی، گوناگون است. در این باره نك: محمدبن احمد قُرَشی (ابن اخوة)، *معالم القُربة فی احکام الحِسبة*، تحقیقِ محمد محمود شعبان ـ صدیق احمد عیسی مطیعی، صفحات ۱۳۷ و۱۳۸. این کتاب به قلم استاد دکتر جعفر شعار، پارسی شده و *آیین شهرداری* نام گرفته است. (و).]

۱ـ [گنج با همین ساخت در پهلوی به کار می‌رفته است. ساختِ عربی آن «کنز» است. ساختی دیگر از آن «غزن» است که از «غنز» برآمده است، چنین به نظر می‌آید که ساختی دیگر از «گنج» در زبان عربی «خزن» باشد. سرگذشت «غزن» و دیگرگونیهای آن را نك: میرجلال‌الدین کزّازی، *نامهٔ باستان*، ج ۱، ص ۲۱۷. نیز: جفری، *واژه‌های دخیل در قرآن*، ص ۱۹۵. (و).].

۲ـ [ابن جوزی از ابن قتیبه روایت می‌کند که «کوّرت» در اصل فارسی‌اش، «کورنور» بوده است. فنون الافنان، ص ۳۴۷. (و).].

۳ـ [بی‌گمان این واژه، ریشه در «مگو» (mogu) در زبان اوستایی دارد. در گزارش پهلویِ اوستا، مکیه (makih) به کار رفته است به معنای «مِهی و بزرگی». در روزگاران سپسین، واژهٔ «مُغ» از آن برآمده است به معنای آتُربان، موبَد و گرویدهٔ آیین وخشور زرتشت. در ادبیّات پارسی، واژهٔ مغ، در ترکیبهایی به کار رفته و معنایی نمادین و رازآلود، گرفته است. نمونه راست: پیر مُغان، خرابات مغان و... . برخی، اصل واژه را از ساخت یونانی «مگوس» می‌دانند. (جفری/ ۳۷۴؛ یادداشتهای استاد دوستخواه بر اوستا، ج ۲، ص ۱۰۵۵. (و).].

۹۵ـ مِسْك [مطففین/ ۲۶]: «مُشك» به زبان فارسی.[1]

۹۶ـ مِشْكاة[نور/ ۳۵]: «چراغدان» به زبان اَمْهَری.

۹۷ـ مَقالید[برای نمونه: زمر/ ۶۳]: «کلیدها» به زبان فارسی.[2]

۹۸ـ مَرْقوم[برای نمونه: مطففین/ ۹]: «نوشته» به زبان عبری.

۹۹ـ مُزْجاة [یوسف/ ۸۸]: «مقدار اندك» یا «ارزش اندك» به زبان فارسی [عجم][3] یا قبطی.

۱۰۰ـ مَلَکوت[برای نمونه: انعام/ ۷۵]: مَلکوتا (Malkūtā) به زبان نَبَطی.

۱۰۱ـ مَناص[ص/ ۳]: «گریزگاه» به زبان نَبَطی.

۱۰۲ـ مِنْسَأَة[سبأ/ ۱۴]: «عصا» به زبان اَمْهَری.

۱۰۳ـ [مُنْفَطِر[مزمّل/ ۱۸]: «پُر، آکنده» به زبان اَمْهَری.].

۱۰۴ـ مُهْل [برای نمونه: کهف/ ۲۹]: «ته ماندهٔ روغن» به زبان بربری.

۱۰۵ـ ناشِئَـة[مزمّل/ ۶]: «بیدار ماندن در شب» به زبان اَمْهَری.

۱۰۶ـ ن[قلم/ ۱]: «أنون»[4] به زبان فارسی به معنای «هرچه می‌خواهی انجام ده!».

۱۰۷ـ هُدْنا[اعراف/ ۱۵۶]: «توبه کردیم» به زبان عبری.

۱ـ [آنچه سیوطی آورده، روایتی است از ثعالبی در *فقه اللغة* که مسك را واژه‌ای پارسی دانسته است. «مشك» با همین ساخت در پهلوی به کار می‌رفته است (کزّازی ۱/ ۲۶۹). در سانسکریت «موسکا» (muska) ، در یونانی «مُسکُس» (moskos) ، در لاتینی «موسکوس» (muscus)، در فرانسه و انگلیسی «موسك» (musc). نك: ***برهان قاطع***، یادداشت دکتر معین، ج ۴، ص ۲۰۱۴؛ جفری/ ۳۸۱. (و).].

۲ـ [جوالیقی «مِقلید» را ساختی از «اِقلید» دانسته است. «اقلید» خود تحوّل یافتهٔ «کلید» است که در زبان پهلوی به ریخت «کیلل» بوده است. نك: کزازی ۱/ ۱۹۶. (و).].

۳ـ [در نمایهٔ سیوطی، تنها «عجم» آمده است نه پارسی. (و).].

۴ـ [در پچینها (نسخه بدلها)، «النون» یاد شده است. مفسّران در تفسیر «ن» در آیهٔ نخستِ سورهٔ قلم همرأی نیستند؛ گویندهٔ این سخن (پارسی بودن «ن») ضحاك بن قیس است که دانشمندان علم رجال به دیدهٔ اعتماد به آن ننگریسته‌اند. به هر روی، آنچه او گفته، به گمان، در میان گفته‌های مفسّران یافت نشود. با این همه، «نون» در پارسی، ساخت کوتاه شدهٔ «اکنون» است. (و).].

۱۰۸ـ هود [برای نمونه: هود/ ۵۳]: «الیهود»؛ واژه‌ای است غیرعربی.

۱۰۹ـ هَوْن [فرقان/ ۶۳]: «حکیمان» به زبان سریانی یا عبری.

۱۱۰ـ هَیْتَ [یوسف/ ۲۳]: «بیا!» به زبان قبطی یا سریانی یا حرّانی و یا عبری.

۱۱۱ـ وَراء [برای نمونه: بقره/ ۱۰۱]: «جلو، مقابل» به زبان نَبَطی.

۱۱۲ـ وَرْدَة [رحمان/ ۳۷]: به نظر جوالیقی، واژهٔ غیرعربی است.

۱۱۳ـ وَزَرَ [قیامت/ ۱۱]: «ریسمان»، «پناهگاه» در زبان نَبَطی.

۱۱۴ـ یاقوت [رحمان/ ۵۸]: «یاقوت» در زبان فارسی.[1]

۱۱۵ـ یَحور [انشقاق/ ۱۴]: «باز می گردد» به زبان اَمْهَری.

۱۱۶ـ یس [یس/ ۱]: «ای انسان!» به زبان اَمْهَری.

۱۱۷ـ [یَصِدُّون [زخرف/ ۵۷]: «ناله می‌کنند» به زبان اَمْهَری.

۱۱۸ـ یُصْهَر [حج/ ۲۰]: «پخته می‌شود» به زبان مغرب به گفتهٔ شیذله.

۱۱۹ـ یَمّ [برای نمونه: اعراف/ ۱۳۶]: «دریا» به زبان سریانی (از نظر ابن قُتَیبه)[2] یا عبری (از نظر ابن جوزی) و یا قبطی (از نظر شیذله).

۱۲۰ـ یَهود [برای‌نمونه: بقره/ ۱۱۳]: واژه‌ای‌غیرعربی (عبری) که‌عربی شده است.

مجموع این واژگان، ۱۲۰ واژهٔ غیرعربی می‌باشد. سیوطی به گردآوریِ این تعداد واژگانِ زیادِ غیرعربی در قرآن، افتخار می‌کند و می گوید: «قاضی تاج الدین بن سُبکی[3]

۱ـ [جفری، بنیاد آن را، در زبان یونانی می‌جوید که گلی است با نام «یاکِنثوس» (hyakinthos) (جفری/ ۴۱۴)؛ امّا این واژه، در زبان پهلوی «یاکند» (yākand)، بوده است. (کزازی ۱/ ۱۹۹). ابوریحان می‌گوید که نامش به فارسی «یاکند» است و «یاقوت» عربی شدهٔ آن. فارسی‌زبانها آن را به سَبْج‌آسوز (از میان برندهٔ طاعون) نامیده‌اند. نك: بیرونی، *الجماهر فی الجواهر*، تحقیق یوسف هادی، ص ۱۰۷. (و).].

۲ـ [ابن قُتَیبه، ابومحمد، عبدالله، (۸۲۸ـ۸۸۹ م). نام یافته به کوفی و دینوَری. در کوفه به دنیا آمد روزگاری، در دینوَر، بود. به نژاد، خراسانی است. در بغداد دیده از جهان فروبست. از آثارش: *المعارف*، *عیون الاخبار*، *ادب الکاتب* و... . (و).].

۳ـ [عبدالوهاب بن سابق، تاج الدین سُبکی (درگذشته به سال ۷۷۱ هـ. ق. / ۱۳۷۰ م). فقیهی شافعی و تاریخ نگاری معتبر. در قاهره به دنیا آمد و همراه پدر خویش به دمشق رفت. داورانْ داورِ (قاضی‌القضاة) شام گشت و به طاعونی که دمشق را فراگرفت، از دنیا رفت. از آثارش: *طبقات الشافعیة الکبری*، ... . (و).].

اشعاری سروده ـ از ۲۷ واژهٔ غیرعربی ـ که پس از او، ابن حجر [عسقلانی] با ۲۴ واژهٔ غیرعربیِ دیگر، این قصیده را کامل کرده است.». در نهایت، سیوطی هم قصیدهٔ دیگری با باقی‌ماندهٔ واژگان غیرعربی [در قرآن] ـ یعنی حدود ۶۰ واژه ـ سروده است. [با این همه برخی واژگانِ این سه قصیده، مشترك هستند]. سیوطی، در کتاب خود، این سه قصیده را که دارای یك وزن و قافیه هستند، آورده است.[۱] نیز وی اشاره کرده است که کتابی را ویژهٔ این مسأله [واژگان دخیل درقرآن] با نام *المُهَذَّب فیما وَقَعَ فی القرآن مِنَ المُعَرَّب* نوشته است.[۲]

نقد و بررسی

این نویسندگان، در تفسیر اشتقاقِ تعداد زیادی از این واژگانِ بیگانه در قرآن، تلاش قابل توجهی نموده‌اند و گاهی می‌بینیم که برای یك واژه، چند اشتقاق پیشنهاد نموده‌اند. اکنون به تصحیح برخی از احتمالاتی که داده‌اند می‌پردازیم تا فهرستشان، کامل گردد.

ما در این جا به منبع دیگری پی بردیم که این نویسندگان، به طور کلی از آن غافل بوده‌اند. این منبع، زبانِ لاتین است، چه رُمیان در شبه جزیرهٔ عربستان ـ در خلال هفت قرنِ پیش از اسلام ـ حضور داشته‌اند و اگر زبان یونانی به شکل گسترده‌ای میانِ مردم این منطقه رواج داشته است، بنابراین قابل انکار نخواهد بود که زبان رُمی نیز به اندازه‌ای رواج داشته که

۱ـ نك: عبدالرحمان سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیقِ محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، صفحات ۱۴۰ و ۱۴۱، قاهره، ۱۹۳۵ م.

۲ـ [نك: همان، ج ۲، ص ۱۲۵، نوعِ ۳۸. نیز سیوطی راست کتابچه‌ای با نام «المتوکلی» که در آن واژگان قرضی قرآن را بر پایهٔ زبانهایی که بدان روایت شده‌اند، دسته‌بندی نموده است. خلیفهٔ عباسی، متوکل، او را به نگارش چنین نوشته‌ای، دستور داد. پس سیوطی آن را «متوکلی» نامید به پیروی از اسحاقِ بن ابراهیم شاشی (درگذشته به سال ۳۲۵ هـ. ق./ ۹۳۷م) که کتاب فقهیِ خود را به نام «مستظهربالله»، *المستظهری* نام نهاد (چلبی: *کشف‌الظنون* ج ۲، ص ۱۴۵۶). این کتابچه به قلم روانشاد محمدجعفر اسلامی به فارسی ترجمه شده و *ریشه‌یابی واژه‌ها در قرآن* نام گرفته است. (و).]

باعث شده وارد بافتِ زبانِ محلی گردد. در این جا باید اشاره کنیم که واژهٔ «رُمی» به طور یکسان بر «یونانی» و «لاتینی» دلالت دارد. از این رو، در هر جا که زرکشی یا سیوطی در فهرست خود، اصل واژه را «رُمی»آورده‌اند، باید در این دو زبان، جستجو کرد. با توجه به همین مطلب، به نتیجه‌های زیر رسیدیم:

۱ـ قسط، قسطاس

بر این باوریم که این دو لفظ در واقع یکی هستند و همان‌گونه که وُلرس [در مجلهٔ ZDMG ، جلد ۱، صفحهٔ ۶۳۳] پیشنهاد کرده، از زبان یونانی و از کلمهٔ «دِکستیس»[1] به معنای قاضی، مشتق نشده‌اند.[2]

همچنین این دو لفظ، طبق نظر مینگانا [در کتاب «تأثیر سریانی در سبک قرآن، صفحهٔ ۸۹] از کلمهٔ «کستیِس»[3] یونانی که پیمانهٔ رُمی است، اشتقاق نیافته است.

همان‌گونه که در دو فهرستِ [یاد شده] آمده و مفسران قرآن نیز تأکید دارند، کلمهٔ «قسط» یا «قسطاس»، در زبان رُمی به معنای «عدالت» است؛ بنابراین نه کلمهٔ «دکستیس» (قاضی) و نه کلمهٔ «کستیس» (پیمانه)، هیچ یک به این معنا نیستند؛ از این رو، پیشنهاد ما این است که اصل این دو واژهٔ قرآنی به کلمهٔ «Justus» با «Justitia» (عادل ـ عدالت)، در زبان لاتین، بازمی‌گردد. این دو واژه، به تمامی با دو واژهٔ قرآنی منطبق است؛ به ویژه اگر در تلفظِ «قسط» و «قسطاس»، «قاف» را مثل «الف» ـ شبیه آنچه در زبانِ عامیانه است ـ تلفظ کنیم. دو کلمهٔ «قسط» و «قسطاس»، در اصل به «Just» برمی‌گردد که حرف آخر آن آورده نشده یا حذف گردیده است، چه این که، حذف حرف آخر، پدیدهٔ رایجی در عربی کردنِ واژگانِ یونانی و لاتینی است؛ مانندِ کلمهٔ «سقراط»[4] که گاهی با حرف آخرِ (es): سقراطیس عربی می‌شود و گاهی بدون آن: سقراط.

1- dikastês.

2- Vollers in *ZDMG*, Vol 1, P. 633.

3- extês.

4- Socratēs.

۲ـ بُرج

این کلمه که جفری[1] و دیگران از آن غفلت کرده‌اند، به واژهٔ لاتینیِ «برگوس»[2] برمی‌گردد که به معنای «دژ استوار» می‌باشد. ایـن واژه را وِگِتیوس رِناتوس، نویسندهٔ جَنگ‌نگار، در خلال سده‌های چهارم و پنجم پس از میلاد، در کتابِ خود به کار برده است.[3]

۳ـ کهف

کهف، واژه‌ای اسـت که این دو فهرسـت به آن اشاره نکـرده‌اند. این واژه برگـرفته از واژهٔ لاتینِ «کَوِیا»[4] می‌باشد که به معنای «درون و گودی» است.[5]

۴ـ قنطار

این کلمه در اصـل لاتینی است: «*Centum* Librae» (پیمانه‌ای بـه اندازهٔ ۱۰۰ رطل)،

۱ـ [جفری در بررسیِ واژه‌شناختی خود، واژه‌شناسیِ «بُرج» را در زیر «بُروج» انجام داده است. از دید او، بدون تردید، «بُرج» واژهٔ یونانیِ «پرگس» و لاتینیِ «برگوس» را نشان می‌دهد. او با آوردن نمونه‌ای یونانی از سرود ششمِ اُدیسه، در پایان، این واژه را، واژهٔ ویژه‌ای نظامی دانسته است که رُمیان، آن را در شام و عربستان شمالی رواج داده‌اند. این واژه، باید از گونهٔ مفرد (برج) وام گرفته شده باشد که سپس، در زبان عربی، ساخت جمعِ عربی پذیرفته است. در این باره و پژوهشهای دیگران نك: جفری، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، *صفحات* ۱۴۰ و ۱۴۱. به هر روی، به نظر می‌آید که «برج» ساختِ دیگرِ «بورگ» (Burg) در زبان پهلـوی باشد. ساخـت دیگر واژه، بُرز را در کوه سپنـدِ ایران، البرز، می‌توان دید. نك: *نامهٔ باستان* (ویرایش و گزارش شاهنامهٔ فردوسی)، به خانهٔ فرهیختهٔ فرهمند، دکتر کزّازی، ج ۱، صفحات ۱۹۰، ۲۹۹. (و).]

2- burgus.

3- Vegetius Renatus, Epitoma rei Militaria, IV, 10.

۴ـ [Govea ، این واژه با «گَوْ» که به معنـای مَغاکی است در جایگاه بزرگ یا کوچك؛ و نیـز «کاواك» به معنای «درون تهی» سنجیدنی است. کسـایی می‌گوید: «چگونـه سازم با او، چگونه حرب کنـم؟ ضعیف کالبدم من، نه کـوهم و نه گَوم.» نك: احمد اسدی توسی، لغت فُرس، چاپِ فتح الله مجتبایی ـ علی اشرف صادقی، ص ۲۰۴. (و).]

5- C. F: Pline l'Ancien, ***Naturalis Historia***, Liver XI, Par. 3.

که بعد به کلمهٔ «quintal» یا «quintalium» تبدیل گشته است. واژهٔ فرانسویِ «quintal» از همین کلمه است.

۵ـ سراط

اصل آن، کلمهٔ لاتینِ «Strata» است و مراد از آن، راه سنگچین شده یا جادهٔ وسیع می‌باشد. [نك: اترپیوس (اواخر قرن چهارم)، *تاریخ مختصر رم*، چاپِ روهْل، جلد ۹، صفحهٔ ۱۵][1].

با این همه، از میان واژگان رُمی، تنها سه واژه باقی می‌ماند که در دو فهرستِ زرکشی و سیوطی آمده و شیذله، به آنها اشاره کرده است. واژگانِ «سَریّ»، «رقیم» و «طَفِقا». با این حال، نتوانستیم به اصلِ لاتین یا یونانیِ این واژگان دست یابیم. در رابطه با کلمهٔ «رقیم»، شایان اشاره است که از طرف مفسّرانِ قرآن، به معانیِ مختلفی تفسیر شده است. این کلمه در آیهٔ ۹ از سورهٔ کهف، آمده است. خاورشناسان نیز، در معنای آن با هم اختلاف دارند. توری [در کتاب *پیرامونِ پژوهشهایی شرقی*، صفحهٔ ۴۵۷ تا ۴۵۹، ۱۹۲۲ م][2] معتقد است، این لفظ، تغییر یافتهٔ «Deccius» [دقیوس ≈ دقیانوس]، امپراتور بیزانس (۲۴۹ـ۲۵۱م) است[3] که در روزگار او، هفت جوان مسیحی به غاری نزدیك منطقهٔ اِفسوس [=افسیس][4] پناه بردند. هرُویتس [در *پژوهشهای قرآنی*، صفحهٔ ۹۵][5] بر این رأی است که کلمهٔ «رقیم» نوشته‌ای است بر روی

1- C. F: Eutropius (Fin du 4'eme siecle), ***Breviarium historiae Romanae***, ed. Ruhl, 1887, IX, P. 15; St. Augustin, Sermones, ed. Mai, IX, 21.

2- Torry, in ***Oriental Studies***, Presented to E. G. Browne, PP. 457- 459, 1922.

۳ـ [دقیوس (معرَّب؛ لاتین: Deccius ؛ امپراتور رم. به سال ۲۰۱ پس از تولّد مسیح، به «پانونیا» بزاد و در سال ۲۴۹، بر اورنگ امپراتوری لَمید و به سال ۲۵۱ در جنگی، کشته شد. در روزگار او، ترسایان در رنج و شکنجه بودند. یاران غار را در روزگار او دانسته‌اند. نام او در نوشته‌های تازی به «دقیانوس» دیگر شده است. به هر روی، بر پایهٔ نگرشی، به نظر می‌آید که این هفت خفته بسیار پیشتر از دقیوس، بوده‌اند. نك: ابوریحان بیرونی، ***الآثار الباقیة***، تحقیق و تعلیقِ پرویز اذکایی، ص ۷۱۰ (یادداشت محقق). (و).].

4- Ephesos. (Fr. Ephése).

5- Horovits, Koranishe Ventersuchungen, P. 95.

غار؛[1] البته این رأی نیز همچون رأی توری، نادرست است.

امّا در رابطه با کلمهٔ «طَفِقا» [و مفردِ آن] «طَفِقَ»، باید گفت که فرهنگهای عربی، این فعل را چنین تفسیر کرده‌اند: «طَفِقَ» از افعال مقاربه است و به معنای «کاری را آغاز می‌کند یا ادامه می‌دهد» می‌باشد. با این حال، چرا این کلمه تا این اندازه، شیذله را متحیر ساخته که در پیِ اصل یونانی‌اَش برآید؟ تنها، واژهٔ «سری» می‌ماند که اگر به عنوان «صفت» به کار می‌رفت، به معنای «درخشش و عظمت» بود؛ امّا در این جا می‌بینیم که [معنای اسمی دارد] و در فرهنگهای عربی به معنای «جوی آبی که اطراف درخت خرما کنده می‌شود» آمده است.[2] این معنا، معنایی است که در دو فهرست زرکشی و سیوطی آمده و شیذله آن را واژه‌ای یونانی (لاتینی) دانسته است.

در *لسان العرب* ابن منظور، چنین آمده است: «سَری» طبق قول ثعلب، «رود» است. نیز گفته شده: جوی؛ و نیز: رود کوچکی چون جوی که به زیر پای درختان خرما، روان می‌شود. جمع آن «اَسْرِیَة» و «سُرْیان» است (به نقل از سیبویه). از ابن عباس نقل شده است که «سَرِیّ» همان جوی است و لغت‌شناسان نیز همین نظر را دارند؛ ابوعبید، [در این باره] شعر لبید [بن ربیعهٔ عامری] را که به توصیف نخلی روییده بر کنار آب رود، پرداخته، نقل کرده است:

سُحُقٌ یُمَتِّعُها الصَّفا وَ سَرِیُّهُ عُمٌّ نَواعِمُ بَیْنَهُنَّ کُرُومُ[3]

این بیت ما را وامی‌دارد تا فرض کنیم، کلمهٔ «سریّ» در بافت زبان عربیِ پیش از اسلام به معنای جوی آبی که زیر درختان خرما جریان دارد، وارد شده است. با این حال، بیهوده در

۱ـ [آنچه هرویتس گفته، یکی از گزارشهایی است که مفسّران از معنای «رقیم» پیش نهاده‌اند. از سعید بن جُبَیر چنین روایت شده که رقیم، سنگ نوشته‌ای است که در آن داستان یاران غار آمده و بر در آن غار جای داده شده است. نك: محمودبن عمر زمخشری، *الکشاف*... ، ج ۲، ص ۷۰۴؛ فضل بن حسن طبرسی، *مجمع‌البیان*، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، ج ۶، ص ۴۵۲. (و).]

2- C.F: Kazimiroski, ***Dicti. Arabe- Francais***, S. V.

۳ـ [«درختان خرمایی که رود «صفا» و جویبارش، نیکو بارشان ساخته، خرمابُنانی‌اَند بلند بالا و شاداب که در میانشان، تاکهاست.» اصل «صفا»، رودی است در بحرین. نك: شرح *دیوان لبید*، ابوالحسن علی بن عبدالله توسی، تحقیقِ احسان عباس، صفحات ۱۲۰ و ۱۲۱. (و).]

پیِ واژهٔ لاتین یا یونانیِ آن برآمدیم که با کلمهٔ «سریّ» شباهت داشته باشد، امّا جز کلمات یونانیِ «Ochetos, hudragogos, Solen, Canalicus, Canalis, Fossa, Sulcus, rivus, euripus, elices, incilia» واژه‌ای به معنای «جوی» نیافتیم. در این کلمات، حتی یک کلمه یافت نمی‌شود که به کلمهٔ«سریّ» نزدیك باشد. چه بسا نزدیکترین کلمه، واژهٔ یونانیِ «Sōlēn»و لاتینیِ «Sulcus» باشد؛ با این همه، این دو واژه، با «سریّ» تفاوت بسیار دارند مگر این که فرض کنیم، کلمه عربیِ «سریّ»[در اقتباس ازیکی از آن واژه] به کلی، تغییر کرده باشد.

یادداشتهای فصل یازدهم

واژگان دخیل در قرآن

دربارهٔ واژگان غیرعربی دخیل در قرآن، از گذشته میان قرآن‌پژوهان پرسشهایی درگرفته است که طرح آنها در ردّ شبهه‌هایی که خاورشناسان درافکنده‌اند، سودمند خواهد بود. عده‌ای از آنها اساساً منکر ورود هرگونه واژگان غیر عربی در قرآن شده‌اند و عده‌ای هم آن را پذیرفته‌اند. امّا مشکل بحث در این جا آن است که آیا در زبانها به طور کلی و در زبان قرآن به طور خاص، وام‌گیری و واژگان قرضی راه دارد یا خیر؟ لذا قبل از پرداختن به راه‌یابی واژگان دخیل در قرآن، به فرایند وام‌گیری در زبانها و سپس زبان قرآن می‌پردازیم.

امروزه درنتیجهٔ بررسیهای دانشهایی چون زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی زبان و روان شناسی زبان، بر چگونگی برخورد زبانها و اصول تداخلهای آوایی، صرفی، دستوری، واژگانی و معنایی زبانها در یکدیگر، وقوف بیشتری داریم و می‌دانیم از نظر اصولی، وارد شدن واژه‌ها و عناصر یك زبان در زبان دیگر نتیجهٔ برخورد آن زبانها با یکدیگر است و برخورد زبانها جزئی از برخورد فرهنگهاست. هرجا دادو ستد فرهنگی در کار باشد، داد و گرفتِ زبانی و واژگانی نیز در کار است.

انگیزهٔ وام‌گیریهای‌زبانی نیز اساساً دو چیز است: ۱ـ نیاز ۲ـ اعتبار فرهنگ‌و جامعهٔ وام‌دهنده.[۱] به گفتهٔ یکی از محققان معاصر عرب، «بیشتر واژه‌هایی که یك زبان از زبانهای دیگر اقتباس می‌کند،

۱ـ آرتور جفری: *واژگان دخیل در قرآن*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۶.

به اموری مربوط می‌شود که یا به اهل این زبـانها اختصاصی دارد و زبان وام‌گیرنده از آنها بی‌بهره است و یا ایـن ملّتها در آن امور ازوام‌گیرنـدگان پیشی جستـه‌اند و یا در تـولید و بهره‌گیری فـراوان از آن امور نسبت به وام‌گیرندگان امتیاز و برتری به دست آورده‌اند. مثـلاً اکثر واژه‌هایی که از زبان فارسی و یونانی وارد زبان عربی شده‌اند، بـه جنبه‌های مادی و فکری مربوط می‌شوند کـه این دو ملت در آن جنبه‌ها بر عرب برتری داشته‌اند و عربها به ناچار چنین واژه‌هایی را از آنان اقتباس کرده‌اند»[۱].

اما عامل اعتبار فرهنگ جامعهٔ وام دهنده بدین گـونه است که مردم کشور یا طبقه‌ای را ـ چه از نظر اجتمـاعی و فرهنگـی و چه از نظر بـه کار بردن الگـوهای زبانـی ـ تحسین مـی‌نمایند. مثـلاً وقتی سخنگویان دو زبان مختلف در کنـار یکدیگر و در یك منطقه واحد زندگی مـی‌کنند، معمولاً یك زبان به وسیلهٔ قومی که قدرت را در دست دارد، گفتگو می‌شود. این زبان، زبان چیره یا زبان طبقه بالاست و دیگری زبان مغلوب یا زبان طبقه پایین. چنین وضعی معمولاً درنتیجهٔ تهاجم و چیرگی یك قوم بر قومی دیگر و گاهی نیز درنتیجهٔ کوچ و مهاجرت پدید می‌آید.

اما نیاز به نام‌گذاری و نامیدن چیزها و مفاهیم تـازه و یا تقلید از الگوهای زبانی دیگر به خاطر تشخّص و به علّت آن که زبان خارجی از وجهه و اعتبار خاصی برخوردار است که آن را به گـویندهٔ خود نیز منتقـل می‌کند، تنها علّـت نوآوریهای واژگـانی و از آن جمله وام‌گیـری صورتهای خارجـی نیست. عوامل درونی زبان نیز در این کار دخالت دارند.

یکی از این عوامل درونـی، کـم بسامد بودن واژه‌هاست. عامل دیگری کـه به وام‌گیری واژگانی کمك می‌کند هم‌آواییهای مزاحـم یا به عبـارت دیگر واژه‌های متشابه فراوان و مشترکات لفظی بسیار در یك زبان است.[۲]

بنابرایـن، هیچ زبانی در دنیا وجـود ندارد که از زبان اقـوام همجوار و یا اقوامی کـه با آنها دادو ستد بازرگانی، فرهنگی و یا تماسهای اجتماعی داشته‌اند تأثیری نپذیرفته یا بر آنها تأثیر نگذاشته باشد. اما نکتهٔ مهم این‌جاسـت ، زبانهایی که ریشه در فرهنگهای بومی دارند و ادبیـاتی غنی از آنها به وجود آمده است، از ایـن وام‌گیریها و دادو ستدهای زبانـی آسیب و صدمه‌ای نمی‌بینند، بلکـه در نتیجهٔ این وام‌گیریها غنی‌تر و پربارتر، و برای مفاهیم و مقاصد تواناتر می گردند.[۳]

۱ـ آرتور جفری: *واژگان دخیل در قرآن*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۷.

۲ـ همان، ص ۹.

۳ـ همان، ص ۱۰.

لـذا، فرایـنـد وام‌گیری زبـانهـا از یکدیگـر امر تـازه‌ای نیسـت و قدمتـش بـه قدمـت پیدایـش خودزبـانهاست. تنهـا زبانی از ایـن فرایند مـی‌توانـد برکنار بـاشد که بـه کلی محصور بـوده و از همهٔ ارتباطهای اجتماعی و فرهنگی و همهٔ حوایج و نیازهـا مستغنی و منزوی باشد؛ که البته چنین زبانی در حکم «نیست در جهان» است.[1]

آنچه دربارهٔ وام‌گیـری زبانی از یکدیگـر گفتیم، دربارهٔ زبان عـربی نیز صادق اسـت. زیرا اولاً عربها و عربستـان برخلاف آنچه تا چند دهه پیـش تصور می‌رفت. قومی وسرزمینـی مهجور و برکنار از برخوردهای تمدنی و فرهنگی نبوده‌اند.

ثانیاً، اینك ما از وجـود دولتهای قدیم عربی چون مَعین، سبا، حمیـر، قتبان، حَضْرَموت، کِنده، لحیان، ثمود، نَبَط و تَدْمُر آگاهیم و بر هزاران سنگ نبشتـه و سنگ نگاره به زبانهای مختلفِ سامی که این اقوام بدانها گفتگو می‌کرده‌اند، دست یافته‌ایم.[2]

دربارهٔ نفوذ واژگان بیگانه به زبان عربی، قدیمترین کتاب همان ***المُعَرَّب من الکلام الاعجمی***، تالیف ابومنصور موهوب بن احمد جوالیقـی (درگذشته به سال ۵۳۹ یا ۵۴۰ هـ. ق) می‌باشـد. پس از او ***شفاء الغَلیل فیما فی کلام العرب من الدَّخیل*** تألیف شهاب‌الدین خَفاجی (درگذشته به سال ۱۰۶۹ هـ. ق)، است. در دوران معاصر، کتابهای زیر وجود دارند:

- ***بررسیهایی دربارهٔ واژه‌های دخیل فارسی در عربی کهن***، صدیقی.
- ***واژه‌های دخیل آرامی در زبان عربی***، زیگموند فرانکل.
- ***رساله‌ای در باب واژه‌های ایرانی در آرامی تلمودی***، تلگدی.
- ***الالفاظ الفارسیة المعربة***، إدی شیر.
- ***الفاظ المعربّة الموضوعة***، رضا کحّاله.
- ***تفسیر الالفاظ الدخیلة فی اللغة العربیه مع ذکر اصلها بحروفه***، یوسف توماس البستانی.
- ***فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی***، محمدعلی امام شوشتری.
- ***راههای نفوذ فارس در فرهنگ زبان تازی (پیش از اسلام)***، آذرتاش آذرنوش.

۱ـ همان، ص۱۱ (به نقل از پرویز ناتل خانلری: *زبان‌شناسی و زبان فارسی*، ص ۱۱۰).

۲ـ همان، ص ۱۴.

در میان قرآن‌پژوهان گذشته، سیوطی کتابی دارد به نام *المُهَذَّب فیما وَقَع فی القرآن من المُعَرَّب* وی در *الاتقان* به مباحث نظریِ بحث واژگان غیرعربـی در قرآن و دیدگاههای مختلف علمای اسلامی پرداختـه است. می گویـد: «بزرگان در مـورد وقوع معرّب در قـرآن اختلاف دارند و بیشتر آنهـا از جمله شافعی، ابن جریر، ابوعبیده و قاضی ابوبکر و ابن فـارس برآنند که غیرعربی در قرآن نیست، به این دلیل که خداوند فرموده قرآناً عربیاً و یا فرموده است: **وَ لو جَعَلْناهُ قُرآناً اعجمیّاً لَقـالُوا لَوْلا فُصِّلتْ آیاتُـهُ أَعْجَمیٌّ و عَرَبیٌّ**....[1]

ابوعبیـده گفته اسـت: «قرآن به زبـان عربـیِ رسا نـازل شده است، پـس هر کـس پندارد در آن غیرعربی است حرف بـزرگی زده و هر کس پنداشته به نَبَطی در آن آمده، سخن بـه درشتی بر زبان رانده است»[2].

ابن فارس مـی‌گوید: «اگر در آن [قـرآن] لغت غیرعربـی بود، شاید ایـن توهم پیش مـی‌آمد که عربها بدان جهت در آوردن مثل آن عاجزند که لغتهایی آورده که کسی آنها را نمی‌شناسد».

ابن جـریر می‌گویـد: «آنچه از ابن عباس و غیـر او در تفسیر واژگانی از قـرآن که به فارسـی یا حبشی یا نَبَطی یا مانند اینهاست، از باب توارد لغات است که عرب و فارس و حبشی با یك لفظ دربارهٔ یك مسمّا سخن گفته‌اند».

دیگران هم گفته‌اند، تمام این واژگان، عربیِ خالصند ولی‌لغت عرب واقعاً گسترده است و بعید نیست که بر شخصیتهای برجسته‌ای پوشیده بماند و معنی «فاطر» و «فتح» بر ابن‌عباس مخفی باشد.

شافعی در رساله گفته است: «جز پیامبر، کسی بر لغت احاطه ندارد».

اما برخلاف این گروه، عده‌ای معتقدند که غیرعربی در قرآن واقع شده است و در پاسخ این که گفته‌اند قـرآن به عربی نـازل شده است، می‌گـویند: «الفاظ اندك غیـرعربی آن را از عربـی بودن بیرون نمی‌برد. چنان که قصیدهٔ فارسی، با یك لفظ عربی، از فارسی بودن خارج نمی‌شود»[3].

سیوطـی که خود به ورود واژگـان دخیل در قرآن معتقـد است، به روایتـی استناد می‌کند کـه ابن

۱ـ فصلت (۴۱)، بخشی از آیـهٔ ۴۴: «اگر [این کتاب را] قرآنی غیرعربـی گردانیده بودیم، قطعاً می‌گفتنـد: چرا آیه‌های آن روشن بیان نشده؟ کتابی غیرعربی و [مخاطب آن] عرب‌زبان؟...».

۲ـ عبدالرحمان سیوطی: *الاتقان*، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، ص ۱۲۵ به بعد.

۳ـ همان، ص ۱۲۶.

جریر با سند صحیح از ابومَیْسَرهٔ تابعی آورده است که، «در قرآن، از هر زبانی هست»[۱].

سیوطی در تأیید سخنش، از رأی ابن نقیب کمك‌می‌گیرد. او گفته است: «از ویژگیهای‌قرآن بر سایر کتابهایی که از سوی خداوند نازل شده، این است که آن کتابها به زبان همان قومی که بر آنها نازل شده بود آمده‌اند، و چیزی به‌لغت غیر آنها در آن کتابها نازل نشده است؛ولی‌قرآن دربردارندهٔ تمام لغات عرب است و از واژگانی اززبانهای دیگر مثل روم و فارس و حبشه نیز در آن آمده است. ابوعبید قاسم بن سلّام می‌گوید: به نظر من، درست آن است که جمع دو قول را برگیریم؛ یعنی این واژگان در اصل عجمی هستند ـ چنان که فقها گفته‌اند ـ ولی در بین عربها هم واقع شده و آنها با زبان خود آنها را تعریب نموده و از الفاظ بیگانه آنها را به الفاظ خود تغییر داده‌اند. پس آن الفاظ، عربی شده‌اند. آن‌گاه قرآن نازل شده است، در حالی که این واژگان با کلام عرب مخلوط شده بود. پس هر کس بگوید این واژگان عربی است درست گفته است و هر کس بگوید آنها عجمی هستند نیز درست گفته است»[۲].

در پایان خوب است به مقدمهٔ آرتور جفری بر کتاب ***واژگان دخیل در قرآن*** نگاهی بیفکنیم تا بحث مبسوط ایشان را در این باره، بررسی نماییم.

ایشان معتقد است که مسلمانان خیلی زود در تاریخ خود با مسأله گیج‌کنندهٔ واژگان معرّب در قرآن مواجه شدند. این مسأله به محض این که آنان به تفسیر کتاب مقدس خویش نیاز پیدا کردند، خود را نمایان ساخت.[۳]

وی، بروز این مشکل را در تفسیر قرآن پس از پیامبر ﷺ می‌داند. چون «با رحلت پیامبر ﷺ و منقطع شدن سرچشمهٔ وحی، ضرورت گردآوری قطعات پراکندهٔ قرآن و تدوین آن به صورت کتاب پیدا شد. چون قرآن بدین گونه گردآوری شد و مرجع و سرچشمهٔ غایی هم دین و هم قانون گردید، به تفسیر آن نیاز افتاد»[۴].

جفری، پس از بیان گزارشی، از آرای موافقان و مخالفان وجود واژگان دخیل در قرآن، آرای آنها

۱ـ عبدالرحمان سیوطی: *الاتقان*، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، ص ۱۲۷.

۲ـ همان، ص ۱۲۹.

۳ـ آرتور جفری: *واژه‌های دخیل در قرآن*، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۷۲ هـ. ش. ص ۵۷ به بعد.

۴ـ همان، صفحات ۵۷ و ۵۸.

را از قول سیوطی بیان کـرده و سخن خود در این باب را با همان بیان ابوعبیـده و جوالیقی و ابن جوزی پایان می‌دهد که هـر دو گروه راست می‌گویند؛ یعنی این واژه‌ها با زبان عـربی آمیخته شده است و هر کس بگوید عربی است، راست گفته است و هر کس بگوید عجمی است او هم راست گفته است.

سپس جفـری به نقـل از کتاب *المتوکلی* سیوطـی، رده‌بندی او در بـاب واژگان دخیـل را ارائه می‌دهد که به نظر او کامل‌ترین رده‌بندی است. رده‌بندی سیوطی چنین است:

۱ـ واژه‌هایی که از زبان حبشی گرفته شده‌اند.

۲ـ واژه‌هایی که اززبان فارسی گرفته شده‌اند.

۳ـ واژه‌هایی که اززبان رومی گرفته شده‌اند.

۴ـ واژه‌هایی که اززبان هندی گرفته شده‌اند.

۵ـ واژه‌هایی که اززبان سریانی گرفته شده‌اند.

۶ـ واژه‌هایی که اززبان عبرانی گرفته شده‌اند.

۷ـ واژه‌هایی که اززبان نبطی گرفته شده‌اند.

۸ـ واژه‌هایی که از زبان قبطی گرفته شده‌اند.

۹ـ واژه‌هایی که از زبان ترکی گرفته شده‌اند.

۱۰ـ واژه‌هایی که از زبان زنگیان گرفته شده‌اند.

۱۱ـ واژه‌هایی که از زبان بربرها گرفته شده‌اند.

جفری، بیشتر اینها را حدسیّاتی بیش نمی‌داند و معتقد است لغت‌شناسانی که سیوطی از آنان نقل می‌کند، خود مفهوم درستـی از معانی اصطلاحات زبان‌شناسیی که به کار مـی‌برده‌اند، نداشته‌اند. لذا به توضیح و تفسیر بیشتر این اصطلاحات می‌پردازد.

۱ـ زبان حبشی: از نظر زبان‌شناسی، زبان‌حبشی ـ یعنی‌زبان قدیم‌مردم‌حبشه ـ در میان زبانهای سامی نزدیکترین زبان به زبان عربی است. زبان عربی و حبشی و زبانهای سنگ نبشته‌های عربستان جنوبی، همگی جزء گروه زبانهای سامی جنوبی در مقابل زبانهای سامی‌شمالی رده‌بندی می‌شوند.

در ضمن، میان حبشـه و عربستان، بسی پیش از سلطهٔ «آکسـومی‌ها»[1] بریمن، روابط تجارتی

1- Axumite.

وجود داشته و این روابط دوستانه، با وجود حادثه عام‌الفیل ادامه یافته است؛ و این واقعیت از آن جا که گفته می‌شود حضرت ﷺ عده‌ای از پیروان خویش را که تحت آزار و شکنجه و تعقیب مخالفان قرار داشته به حبشه فرستاد تا در آن جا پناه گیرند، و هم از این حقیقت که بازرگانان مکّی یك سپاه حبشی مزدور در استخدام داشتند، روشن می‌شود.[۱]

در ضمن، در دورهٔ استیلای آکسومیها بر عربستان جنوبی، ممکن است بسیاری از واژه‌های حبشی که اهمیت فرهنگی داشته‌اند، بر اثر اختلاط سیاسی و بازرگانی در عربستان تداول یافته باشند.

۲ـ فارسی: تماس و ارتباط میان عربستان و ایرانِ عهد ساسانی، در دورهٔ پیش از اسلام، بسیار نزدیك بوده است. مملکت عربی متمرکز در پیرامون حیره واقع بر رود فرات، مدتهای طولانی زیر نفوذ ایران قرار داشت و یکی از کانونهای انتشار فرهنگ ایرانی در میان اعراب بود. دربار لخمیان حیره در دورهٔ پیش از اسلام، یکی از مراکز نامدار فعالیتهای ادبی بوده است. اشعار عدی‌بن زید و اعشی، پر از واژه‌های فارسی است. شاعران دیگر نیز مانند طرفه و عمویش متلمّس، حارث بن حِلزّه، عَمْروبن کلثوم و غیره کم و بیش با دربار حیره مرتبط بوده‌اند. اما نفوذ ایرانیان و فرهنگ ایرانی نه تنها در ناحیهٔ بین‌النهرین محسوس بود، بلکه نفوذ ایرانیان و یك سردار ایرانی در دوران حیات حضرت محمد ﷺ، سلطهٔ حبشیان را بر عربستان جنوبی برانداخت.

زبانی که در دورهٔ پیش از اسلام، مردم شبه جزیره عربستان با آن آشنایی داشتند ـ که خود حضرت محمّد ﷺ نیز احتمالاً با آن برخوردی داشته است ـ زبان پهلوی بود که زبان رسمی پادشاهی ساسانی (۲۲۶ـ ۶۴۰ میلادی) به شمار می‌آمد.[۲]

۳ـ یونانی: سیوطی در بحث خود دربارهٔ واژه‌های بیگانه در قرآن، برای یونانی دوواژه به کار می‌برد: یکی یونانی و دیگری رومی.

هرگونه تماس مستقیم با زبان یونانی در دوران حیات حضرت محمد ﷺ یا دورهٔ پیش از تولدوی، الزاماً می‌بایست با یونانی بیزانسی بوده باشد، چون در آن دوره نفوذ بیزانس (روم شرقی) در سوریه و فلسطین فوق‌العاده شدید بوده است.

۱ـ آرتور جفری: *واژه‌های دخیل در قرآن*، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۷۲ هـ. ش. ص ۶۸.

۲ـ همان، صفحات ۶۹ و ۷۰.

روایت کرده‌اند که هم امرؤالقیس، شاعر پیش از اسلام و هم عثمان بن حویرث به دربار روم شرقی رفته بودند. ارتباط با جوامع مسیحی شام (سوریه) که به زبان یونانی سخن می‌گفتند، راهی برای ورود واژه‌های یونانی بود و برخی واژه‌های تجاری نیز ممکن است درنتیجهٔ معاملات بازرگانی با یونانیان که در امتداد کرانه‌های دریای سرخ جریان داشته است، وارد زبان عربی شده باشد.[۱]

۴ـ زبان هندی: گاهی اظهار نظر دربارهٔ این که مراد لغویان از اللغة الهندیة (زبان هندی) چه بوده، تا حدی دشوار است.

این زبان یا گروه زبانی عربستان جنوبی، چنان که از روی کتیبه‌های مَعینی[۲]، سبائی، حمیری و دیگر اَمارات درمی‌یابیم، به گروه زبانهای سامی جنوبی متعلّق است و با زبان حبشی ـ زبان قدیم حبشه ـ ارتباط نزدیك دارد. متأخرترین کتیبه‌هایی که از این زبان داریم، از سال ۵۵۰ میلادی است و به نظر می‌رسد که زبان عربی به عنوان زبان گفتاری در آن مناطق، حتی پیش از زمان حضرت محمدﷺ، جانشین آن شده است.

بدون شك، واژه‌هایی که اصل و ریشهٔ عربی جنوبی دارند، از میان جوامع پراکنده راه به زبان عربی بُرده‌اند. اما وقتی واژه‌هایی را که لغویان به عنوان واژه‌های هندی رده‌بندی می‌کنند بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم که هیچ‌یك از آنها واقعاً واژه‌های زبان عربستان جنوبی نیستند. اینها فقط واژه‌هایی هستند که علما و مراجع قدیم نتوانسته‌اند اصل و منشأ آنها را بازنمایند، و در نتیجه مجبور شده‌اند آنها را به اصل و ریشهٔ بعیدی نسبت دهند، و چون واژهٔ الهند برای آنان احتمالاً معنای سرزمینی دوردستِ هند را هم داشته است که فاتحان مسلمان در مشرق با آن آشنایی مبهمی داشته‌اند، این واژه‌ها را هندی نامیده‌اند.[۳]

۵ـ سریانی: زبان سریانی، بی‌تردید غنی‌ترین منبع واژه‌های قرضی در قرآن است. این زبان که هنوز هم به عنوان یك زبان دینی و عبادی و نیزگویش چند جامعهٔ مسیحی شرقی در سوریه، بین‌النهرین و ایران باقی مانده است؛ در آن روزگار زبان گفتاری جوامع مسیحی بود که اعراب بیشترین

۱ـ آرتور جفری: *واژه‌های دخیل در قرآن*، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۷۲ هـ . ش. صفحات ۷۲ و ۷۳.

2- Minaean.

۳ـ همان، صفحات ۷۳ و ۷۴.

آشنایی را با آنها داشته‌اند.[۱]

ریزش واژه‌هایی که اصل و ریشهٔ سریانی داشته‌اند در زبان عربی، از روزگاران پیش از اسلام آغاز شده بود. دربار حیره، میعادگاه شاعران و ادیبان عصر بود و بسیار از شاعران پیش از اسلام، مانند امرؤالقیس، متلمّس و عدی‌بن زید، مسیحی بودند. طبیعی است که شعر این شاعران سرشار از واژه‌ها و اندیشه‌های مسیحی بود، اما حتی در شعرهای موجود شاعران غیرمسیحی، همچون نابغه و اَعشی نیز که مدتی را در دربار شاهان حیره گذرانیده بودند، همین نفوذ شدید مسیحیت سریانی دیده می‌شود.[۲]

۶ ـ عبری: پیش از اسلام یهودیان در مدینه فراوان بوده‌اند. در حقیقت، سه قبیلهٔ بزرگ یهودی در آن ناحیه می‌زیسته‌اند. این سه قبیله عبارت بودند از: بنی قُنَیقاع، بنی قُـرَیظه و بنی نضیر. همچنین، از جوامع یهودی در العُلا (دیدان قدیم)، تیماء، خیبر و فدك در عربستان شمالی آگاهی داریم و بی‌تردید یهودیان در مناطق و نواحی دیگری نیزبوده‌اند، اما اثر و مدرکی از حضور آنان در آن مناطق باقی نمانده است.[۳]

اما این که این یهودیان با زبان عبری آشنایی کافی داشته‌اند یا نه، مسألهٔ دیگری است. آنچه از قرآن می‌توان به دست آورد، این است که اینان با نوشته‌های ربّانیان (روحانیان یهودی) بیش از کتب مقدّس خود آشنایی داشته‌اند؛ زیرا می‌بینیم اصطلاحات فنی‌ای که اصل یهودی دارند و در قرآن هم به کار رفته‌اند، بیشتر صورت آرامی دارند نه صورت عبری.[۴]

سیوطی دو واژهٔ «عبری» و «عبرانی» را در اطلاق به زبان عبری به کار می‌برد؛ گاهی نیز اصطلاح «لغة الیهود» را استعمال می‌کند و یك بار هنگام بحث دربارهٔ واژه «لینة» می‌گوید که این واژه به زبان یهودیان یثرب است.[۵]

۷ـ زبان نبطی: کشور نبطیان از حدود قرن ششم پیش از میلاد، در سرزمینی که از مملکت قدیم اُدومیان در جنوب شرقی فلسطین تا سرحد دمشق در شمال امتداد داشت، تشکیل شده بود و اصل عربی داشت و بر حوران و عربستان شمالی، حتی پس از تحلیل آن در استان رومی عربستان،

۱ـ آرتور جفری: *واژه‌های دخیل در قرآن*، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۷۲ هـ . ش. ص ۷۵.

۲ـ همان، ص ۷۷.

۳ـ همان، ص ۷۹.

۴ـ همان، ص ۸۱.

۵ ـ همان.

دارای نفوذ بودند.

اگر واژه‌های آرامی از منابع و سرچشمه‌های دیگری غیر از سریانی و یهودی گرفته شده باشند، گمان نمی‌رود که بتوان هیچ واژه‌ای را که اصل و ریشهٔ نبطی داشته باشد در قرآن یافت. نظری به فهرستی که سیوطی از واژه‌های نبطی داده است، این گمان را در انسان تقویت می‌کند که ارباب لغت، اصطلاح نبطی را اغلب به مثابهٔ سرپوشی بر جهل خویش به کار می‌برده‌اندو هر واژه‌ای را که به نظر آنان غریب می‌آمده است و نمی‌توانسته‌اند اصل و ریشهٔ آن را به درستی بازنمایند، نبطی می‌نامیده‌اند.[1]

۸ ـ قبطی: زبان قبطی، زبان دینی جوامع مسیحی در مصر، در روزگار حضرت محمد ﷺ بوده است و تا روزگار ما نیز جایگاه خود را حفظ کرده است. این که زبان قبطی به جز کاربرد دینی، کاربرد دیگری نیز داشته، مورد تردید است؛ ولی معتقدیم و بر آن دلیل داریم که زبان فرهنگی مصریان ـ نه زبان روزمرهٔ آنان ـ در آن روزگار، زبان یونانی بوده است. از جنبهٔ عملی نیزتردیدی نیست که در آن روزگار زبان یونانی زبان بازرگانی بوده است. از این رو، بر درستی این نظر که واژه‌های قبطی ـ از هر نوع که می‌خواهد باشد ـ در مسیر راههای تجارتی وارد زبان عربی شده است، تردید داریم.

به هر حال، روشن است که هر دلیلی برای نسبت دادن برخی ازواژه‌های قرآن به اصل قبطی وجود داشته باشد، از نظر زبان‌شناسی و فقه اللغوی قابل توجیه نیست.[2]

۹ ـ ترکی: ناگفته پیداست که هیچ گویش ترکی تا پس از دورهٔ اسلامی بر زبان عربی تأثیری نداشته است. با وجود این، یك واژه در قرآن هست که بسیاری از مراجع، حتی جوالیقی و ابن قتیبه، آن را ترکی شمرده‌اند و آن واژهٔ «غسّاق» است که دو بار در قرآن به کار رفته است. یك بار در سورهٔ ص آیهٔ ۵۷ و یك بار در سورهٔ نبأ آیهٔ ۲۵ و معنای آن را خون و چرکی که از بدن دوزخیان می‌تراود، نوشته‌اند. یقیناً واژه «غسّاق» در واژه‌نامه‌های ترکی یافت می‌شود، ولی از قرار معلوم واژه‌ای قرضی است که اززبان عربی وارد ترکی شده است. تنها دلیلی که آدمی می‌تواند برای اتفاق همگان دربارهٔ ترکی بودن آن بیاورد، این است که واژهٔ یاد شده در دوره‌های بعد، در میان سربازان ترك دربارهای اسلامی کاربرد عام

۱ـ آرتور جفری: *واژه‌های دخیل در قرآن*، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۷۲ هـ. ش. ص ۸۳.

۲ـ همان، ص ۸۴.

یافته بوده است و دانشمندان که نمی‌دانسته‌اند این واژه غریب را چگونه توجیه کنند، به این نتیجه رسیده‌اند که می‌باید واژه‌ای ترکی باشد.[۱]

۱۰ـ **زبان زنگیان:** زبان زنجی یا زنجیه، زبان زُنوج (زنگیان) دانسته شده است و در واژه‌نامهٔ *لسان العرب* آمده است، زنج: «جیل، من السودان». بنابراین زنجی نسبت به زنج، مانند رومی نسبت به روم یا فارسی نسبت به فارس است. تنها دلیل ارباب لغت در رده‌بندی کردن این واژه‌های قرآنی به عنوان واژه‌های زنگی، آن است که از توجیه آنها درمانده بوده‌اند؛ از این رو اصل آن را به گوشهٔ دورافتاده‌ای از جهان نسبت داده‌اند و ظاهراً این، برای آنان بهتر از آن بوده است که دربارهٔ اصل این واژه‌ها زبان بَربَنْدَند.[۲]

۱۱ـ **زبان بربری:** سیوطی گاهی گفتهٔ بعضی از مراجع را دربارهٔ واژه‌هایی نقل می‌کند که گفته‌اند به زبان بربریان است یا به زبان اهل مغرب یا به زبان اهل غرب که مراد از همهٔ آنها یك چیز است. منظور لغویان از زبان بربر، زبان «حامیْ»[۳] شمال افریقاست که امروزه آنها را از روی دو گویش خویشاوند «تماشِك»[۴] و «کابیلی»[۵] و گویشهای وابستهٔ آنها، می‌شناسیم. گسترش اسلام در امتداد شمال افریقا، عربها را در تماس و ارتباط با قبایل بربر قرار داد. نفوذ این قبایل بر اسلام در آن منطقه، همان اندازه عمیق بود که نفوذ ترکان در بین‌النهرین. اما نابخردانه است اگر بیندیشیم که عناصری از واژگان بربری، پیش از اسلام، یا در دورهٔ قرآنی وارد زبان عربی شده است.[۶]

نتیجه آن که، واژه‌های دخیل در قرآن، از سه گروه متمایزند:

۱ـ واژه‌هایی که به هیچ وجه عربی نیستند؛ مانند «إستبرق، زنجبیل، نَمارِق، فردوس» و مانند اینها. این واژه‌ها را با هیچ معیار زبان‌شناسی نمی‌توان مشتق و گرفته شده از یك ریشهٔ عربی دانست و یا آن که مانند «جِبت» سه حرفی نامید، ولی ریشهٔ فعلی در زبان عربی ندارند. این واژه‌ها از برخی منابع غیرعربی به همین صورت به زبان عربی راه یافته‌اند.

۱ـ آرتور جفری: *واژه‌های دخیل در قرآن*، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۷۲ هـ . ش. ص ۸۵.

۲ـ همان.

3- Hamitic. 4- Tamashek. 5- Kabyli.

۶ـ همان، ص ۸۶.

۲ـ واژه‌هایی کـه سامی هستند و ریشهٔ سه حرفـی آنها نیز ممکن است در زبان عربـی باشد؛ با وجود این در قرآن با معنای ریشهٔ عربی استعمال نشده‌اند، بلکه به معنایی که در یکی از زبانهای دیگر پیدا کـرده‌اند به کار رفتـه‌اند؛ مثل «فاطـر، بارَك، درس، صَوامِـع و... . این دسته از واژه‌ها ممکـن است همین که در عربی جا افتاده‌اند، مانند واژه‌های اصیل عربی صیغه‌های اسمی و فعلی پیدا کرده باشند و به این ترتیب واقعیّت بیگانه و عاریتی بودن آنها پوشیده مانده است.

۳ـ واژه‌هایی که عربیِ اصیل هستند و معمولاً نیز در زبـان عربی به کار می‌روند، اما به صورتی که در قرآن به کار رفته‌اند، معنایشان دارای صبغه‌ای است که نتیجهٔ استعمال آنها در زبانهای همزاد با زبان عربی اسـت. به عنوان مثال، واژهٔ «نور» به معنـای روشنایی، یك واژهٔ عادی و متداول زبـان عربی است؛ اما هنگامی که در معنای «دین» به کار می‌رود، آن جا که می‌فرماید: ... و یأبی اللهُ إلاّ أن یُتِمَّ نورَه و لَوکَرِه الکافِرُونْ،[1] بدون تردید زیر نفوذ کاربرد واژهٔ سریانی قرار دارد.[2]

۱ـ توبه (۹) بخشی از آیهٔ ۳۲: «... ولی خداوند نمی‌گذارد، تا نور خود را کامل کند، هر چند کافران را خوش نیاید.»

۲ـ آرتور جفری: *واژگانِ دخیل در قرآن*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۹۳.

فصل دوازدهم

دربارهٔ «یا اُخْتَ هارُونَ»

رِلاند و دفاع وی از اسلام

در حاشیهٔ بررسیِ دین از نظر کانت، به پژوهش در منابعی کشانده شدم که این فیلسوف دربارهٔ مسائل مربوط به اسلام، به آن منابع ارجاع داده و چند بار، در اثرش به آن اشاره کرده بود. [نك: امانوئل کانت، آثار کامل، جلد ۴][1] از همین رو بود که تصمیم گرفتم تا اثر ارزشمند «ادریانِ رلاند» (متولدِ سال ۱۶۷۶ م در هلند شمالی و درگذشته به سال ۱۷۱۸ م در شهر اولترخت[2]) را بررسی کنم؛ به ویژه کتاب وی، *دین محمد*[3]، که میانه‌روی و موضعگیریِ واقع‌گرایانهٔ او نسبت به اسلام و پیامبر اسلام ﷺ برایم جالب بود. موضعگیریِ او، پس از یك

1- C.F: Immanuel Kant, *Werke*, Vol 4.

[نوشته‌های دکتر بَدَوی دربارهٔ کانت و بررسیِ مکتب فلسفی او، عبارتند از: ۱ـ *إمانویل کنت*، کویت، ۱۹۷۶ م، ۲ـ *اخلاق عند کنت*، کویت، ۱۹۷۷ م، ۳ـ *فلسفة القانون و السیاسة عند کنت*، کویت، ۱۹۷۹، ۴ـ *فلسفة الدین و التربیة عند کنت*، بیروت، ۱۹۸۰ م. (و).].

2- Ultrecht.

3- Adriani Relandi, *Die Religioni Mohammedicae*.

ترجمهٔ عنوانِ کتاب: *دین محمد*، دو کتاب: نخست چکیده‌ای است از الهیات اسلامی که بر پایهٔ نسخهٔ خطیِ عربی [از نگارنده‌ای مسلمان] همراه با ترجمه و توضیحات. دوم: تحقیقی دربارهٔ برخی از نگرشها و نظریاتی که به دروغ به محمد، نسبت داده شده است. اوترخت، ۱۷۰۵ میلادی.

سلسله حمله‌های خاورپژوهان از آغاز قرن سیزدهم (و حتی پیش از آن) تا پایان قرن هفتم، جالب توجه می‌نمود.[۱]

«ادریان رلاند» در کتاب خود که به برادرش «پیار رلاند» (وکیل در آمستردام) تقدیم کرده، نوشته است: «اگر اسلام همان چیزی باشد که مهاجمان مسیحیِ اروپایی به این صورتِ [زشت] ترسیم کرده‌اند، چگونه می‌توان تفسیر کرد که تعداد زیادی از امتهای مختلف با نادانی و آگاهی، به این دین گرویده‌اند؟ مگر این که به مسلمانان همچون حیواناتی کودن بنگریم. چگونه می‌توان با بررسیِ آثار و نوشته‌های این قوم، این دیدگاه را پذیرفت؟ قومی که ـ آن گونه پیداست ـ علوم و فنونی را در طی قرنها ـ و به ویژه در خلال قرن دهم میلادی ـ دارا بوده‌اند؛ زمانی که مسیحیان همه چیز را رها کرده بودند تا بپوسد، از میان برود و در [سرزمینمان] غرب، به سفاهت و نادانی گراید»[۲]. رلاند با بررسیِ دین اسلام و با التزام و استناد به منابع عربی، به شکلی کاملاً متفاوت از آنچه در غرب رایج بود، بر اسلام تسلط و آگاهی یافت. وی در این باره می‌گوید: «پس از بررسیِ دقیق و عقلانیِ اسلام، باید اعتراف کنم که در آن، جنبه‌ای متفاوت از آنچه خاورشناسان به اسلام نسبت داده‌اند، یافتم. این کار مرا بر آن داشت تا معنای حقیقیِ اسلام و زوایای مربوط به آن را به جهانیان بشناسانم»[۳].

رلاند، سرشار از چنین اندیشه‌ای، به نتایج و نظریاتی رسید که هزاران بار از آرای نویسندگانِ معاصرش، دقیقتر و درست‌تر بود. این نویسندگان، بهتر است قبل از یاوه‌گوییهایشان ازنوشته‌های رلاند آگاه گردند.

رلاند، مسیحیِ پروتستان است، امّا در بیانِ حقیقت اسلام، بر نگرش کاتولیکها که پروتستانها را با مسلمانان مقایسه می‌کنند، تکیه نکرده است، بلکه انگیزهٔ وی چنان که خودش می‌گوید: «جستجوی حقیقت است در هر جا که باشد. جلوگیری از دروغها از هر ناحیه که باشد، در هر زمان، وظیفه‌ای است شایستهٔ ستایش، چون با این وظیفه است که برای انسانها،

1- C. F: Norman Daniel, ***Islam and the West***, Edinburg, 1958.

(ر. ك: بیان کوتاه و مفیدِ نورمن دانیال در کتاب *اسلام و غرب*.)

2- Relandi, ***Die Religion; Mohammedicae***, P. 163.

3- Trad, Citée, P. VII. (اصلِ لاتینی کتاب، ص VII.)

پرده از دینی (اسلام) برداشته می‌شود که بدون تحریف و سنگینیِ ابرهای تهمت و اشتباه، رواج یافته است؛ دینی که به شکل حقیقی‌اش، در مسجدها و مدرسه‌های مسلمانان به مردم آموخته می‌شد؛ تنها از این خاستگاه است که می‌توان با موفقیت به آن حمله برد. با این حال، اگر نتوانیم آن را در درون نظام ترکها و دیگر کافران نابود سازیم، ـ حداقل ـ می‌توانیم در آینده، وجودش را در اندیشه‌مان نابود کنیم».

رلاند، سپس به بیان همگونیهای میان مذهبِ «لوتر»[1] و مسلمانان می‌پردازد؛ این همانندیها را نویسنده‌ای به نام «دوْم مارتینو ویوالدو»[2] گرد آورده است. خلاصهٔ این همگونیها به قرار زیر است:

۱ـ محمّد به آمدن یك انجیل حقیقی افتخار می‌کند؛ به عبارت دیگر، اخذ آنچه در عهد قدیم و جدید آمده و نفیِ غیر آن، واجب می‌باشد. لوترِ کافر نیز به گستاخی گفته است که آلمان، پیش از وی، انجیلی نداشته است.

۲ـ اسلام به ۷۰ فرقه تقسیم می‌شود، انجیلیها[3] نیز این‌گونه‌اند.

۳ـ محمد فرمان داد که در کارها مطابق نوشته‌هایش حکم شود؛ اهل بدعت یعنی طرفدارانِ لوتر نیز چنین کرده‌اند.

۴ـ محمد از روزه، ده روز را کاست و آن را در یك ماه (ماه رمضان) محدود کرد؛ در مقابل هم لوتر نه تنها به تغییر روزه بسنده نکرد، بلکه، به کلی، روزه را حذف نمود، همان گونه که دیگر روزه‌ها را حذف کرد.

۵ـ محمد تعطیلی یکشنبه را به جمعه تبدیل کرد. در مقابلْ لوتر با هر نوع بزرگداشتِ اعیاد مخالفت کرد.

۶ـ محمد،تصاویر و شمایل را از میان بُرْد،طرفداران لوتر هم آنها را آلودند و به

۱ـ[مارتین لوتر (Martin Luther)(۱۴۸۳ـ۱۵۴۶ م)؛ بنیان‌گذارِ آیین پروتستان، در مخالفت با ساختار کلیسای کاتولیك و آموزه‌های آن. وی کتاب مقدس را از لاتین به آلمانی بازگرداند و بدین‌سان به نهضت اصلاحی پرداخت. (و).].

2- Dom , Martini Vivaldo.

۳ـ[انجیلیها یا ترسایانِ انجیلی (Evangelical) نامی است که پروتستانها بر خود نهادند. از دید اینها، رستگاری در باور به مسیح است نه انجام کارهای نیك. (و).].

کنار نهادند.

۷ـ محمد، پرستشِ هر انسان قدّیس را به مسخره گرفت، طرفداران لوتر هم چنین کردند.

۸ـ محمد، غسل تعمید را مجاز نمی‌دانست؛ کالوین[1] هم هیچ ضرورتی در آن نیافت.

۹ـ مسلمانان با هر تعداد زن که بخواهند، ازدواج می‌کنند و یا به هر تعدادی که بتوانند سرپرستی کنند؛ «بوسر»[2] و «اُلِمْدُرپ»[3] نیز با این روش، موافقند.

۱۰ـ مسلمانان، در نظر گرفتنِ نیکیها را برای شخصی دیگر که آن نیکیها را انجام نداده است، منکرند، طرفداران لوتر نیز تأکید می‌کنند که بهترین اعمال، گناهان است.

۱۱ـ محمد، با اصل آزادیِ اراده مخالفت کرده است، طرفداران لوتر هم چنین کرده‌اند.

خوب است با بیان مقایسه‌ای که خاورشناسان در این باره انجام داده‌اند، از برخی نویسندگانِ معاصرِ مسلمان[4] یاد آوریم که می‌پندارند، خاورشناسان با چنین مقایسه‌ای میان اسلام و آیین پروتستان، به کشف بزرگی، دست یازیده‌اند!

همگونیی که «دوم مارتینو ویوالدو» پیشنهاد نموده و «رلاند» به آن استشهاد کرده است، تا حدودی درست به نظر می‌آید؛ البته اگر اسلام و پروتستان را به طور کلی بررسی کنیم و دیدگاههای خاصّ هر یك را به حساب نیاوریم. با وجود این، این همگونی، چند نکته را می‌طلبد:

الف) در حدّ شناختی که داریم، هیچ مورّخِ آیین پروتستان، فرقه‌های وابسته به لوتر را به هفتاد فرقه تقسیم نکرده است. ممکن است «ویوالدو»، هر فرقه‌ای را که خواسته، برشمرده است، امّا باز هم این مسأله، تغییری در اصل قضیه ایجاد نمی‌کند، چون هرگز، شمارهٔ ۷، علمی و دقیق نیست (اشاره به تعداد تشکیلات مختلف کلیسای پروتستان)؛ در حالی که در

۱ـ[جان کالوین (John Calvin) (۱۵۰۹ـ ۱۵۶۴ م). کشیش پروتستانِ فرانسوی. برعکس لوتر، تندخوی و سختگیر بود. مکتب دینیِ او کالوینیسم (Calvinism) نام دارد. (و).]

2- Bucer.

3- Olemdorp.

۴ـ مثلاً شیخ محمد عبده در رسالهٔ *التوحید* و شیخ امین الخولی، در سخنرانیی که در همایش ادیان در شهر لیون، در سال ۱۹۳۴ م، ایراد نموده است.

حدیث پیامبر ﷺ به صراحت آمده است که «امّت من، به هفتاد فرقه ـ و گاهی هفتاد و یك، هفتاد و دو، هفتاد و سه ـ تقسیم خواهند شد که به دوزخ خواهند رفت مگر آن فرقه‌ای که از من و اصحابم، پیروی کند».

ب) در رابطه با مطلب شمارهٔ ۹، می‌دانیم که لوتر، به چند همسری، اذعان دارد و آن را توجیه نموده است. موضع او در قضیهٔ [دوستش] کارلشتات[1] در سال ۱۵۲۴ م و به ویژه قضایای مربوط به هانری ششم[2] کاملاً هویداست.[3] لوتر موضعش را بر این امر بنیاد نهاد که عهد قدیم، در موارد متعددی بر چند همسری به عنوانِ یك اقدام مشروع، تأکید کرده است و عهد جدید هم هیچ انکاری در این باب ندارد. در برابر، می‌بینیم که کالوین، چند همسری را محکوم نموده و موردِ آن شریف‌زاده را در عهد قدیم، به عنوان اغماضی از سوی خداوند، در برابر حرص و ولع او، تفسیر می‌نماید.[4] امّا اندیشه‌های «بوسر» پیرامونِ ازدواج، به طور کلی، شایستهٔ بحث و بررسیِ دقیق است.

ج) نکتهٔ پایانی [شمارهٔ ۱۱]، در رابطه با آزادیِ اراده است که با مذهب اشعری و به طور کلی اهل سنت و موضع آنها نسبت به این مسأله، منطبق می‌باشد.

رلاند، به پیشنهادهای ویوالدو، در رابطه با همخوانیِ میان اسلام و پروتستان، اعتراضی نکرده است؛ امّا همخوانیِ دیگری میان مسلمانان و کاتولیکها، افزوده است که آن را هم از

1- Carlstadt. 2- Henri VI.

3- C. F: Straph, ***Martin Luther über Sie Ehe***, 1857;

[در این باره نك: استراف، *مارتین لوتر و ازدواج*، ۱۸۵۷ م].

- Salfeld, ***Luthers Lehre Von der Ehe***, Leipzig, 1882.

[نیز: زالفِلد، *لوتر و آموزه‌های او دربارهٔ ازدواج*، لایپزیگ، ۱۸۸۲ م.].

- Cristiani, ***Luther er le Luthérisme***, 7ene etude, PP. 207-255.

[نیز : کریستیانی، *لوتر و لوتری گری*، فصل هفتم، صص ۲۰۷ـ ۲۵۵.].

4- ***Commentraire sur la Genese***, IV, 19 Corpus, t. XXIII, P. 99.

[نك: گزارشِ (تفسیر) کالوین بر سفر پیدایش (باب چهارم، آیهٔ ۱۹)، ج ۲۳، ص ۹۹. در این آیه، لِمِك، تخمهٔ چهارمِ خَنوخ، فرزند قائن [قابیل]، دوزن به نامهای «عاده» و «ظله» گرفته است. خواستِ از شریف‌زاده، «لمك» می‌باشد. (و).]

سخن ویوالدو برگرفته است، چه ویوالدو به نقاط همخوانِ میان اسلام و کاتولیك اشاره کرده است. همان گونه که در کتاب رلاند آمده، ویوالدو می گوید: «اموری چند هستند که مسلمانان با ما مسیحیانِ کاتولیك، نزدیکند. اول آن که، آنها خدای بر حق را می‌پرستند نه بتها را؛ حتی با این که منکرِ فرزندِ خدا بودن مسیح هستند، ولی او را رسولی برجسته و آخرین رسولِ بنی‌اسراییل به شمار می‌آورند. آنها بر این باورند که او از روح الهی آفریده شده و از مریم پاك ـ و بدون تماس با مردی ـ متولد گشته است. نیز وی از خداوند قدرتِ درمان بیماریها، راندن شیطانها، زنده کردن مردگان و هر آنچه از او در انجیلهای ما آمده، دریافت کرده است. علاوه بر این، آنها معتقدند که مسیح از اسرار دلها، تمام کتابهای آسمانی، حکمتها [و اوامر عشرهٔ] موسی و هر آنچه مردم در خانه‌هایشان انجام می‌دهند و در خزانه‌هایشان پس‌انداز می‌نمایند، آگاه است. همچنین، آنها باور دارند که مسیح، تمام ثروتها را به دور افکنده، از سلطهٔ شهوتها رها گشته و در برابر تمامِ لذّتهای تحریك کننده به گناه،ایستاده است. مسلمانان از آموزگار خویش [محمد] فراگرفته‌اند که فرشته، جبرئیل، بدین‌سان مریم را تحیت فرستاده است: وَ إِذْ قالَتِ الْمَلائِکَةُ یا مَرْیَمُ إِنَّ اللهَ اصْطَفاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفاكِ علی نِساءِ العالَمینَ.[۱] همچنین می گویند، شیطان، احدی را از آزار و اذیّت خود، استثنا نکرده است جز مسیح و مادرش مریم را. این مطلب، گواهیی ارزشمند و باشکوه است از تصویر پاك مریم. افزون بر این، آنها، مزامیر داوود را همان‌گونه که ما مسیحیان می‌خوانیم، می‌خوانند؛ وقتی هم که پیامبرشان را زیارت می‌کنند، احساسِ پاکیِ کامل نمی‌کنند مگر این که همان زیارت را برای مریم پاك نیز انجام دهند. بالاخره، هرگاه یك یهودی، قصدِ ایمان آوردن به دین آنها را داشته باشد، پیش از هر چیز، وی را به ایمانِ به مسیح وامی‌دارند به طوری که از وی پرسش می‌شود که «آیا ایمان داری که مسیح از مریم پاك و به واسطهٔ دمیدنی از خداوند، به دنیا آمده و او آخرین پیامبر بنی‌اسراییل است؟» آن‌گاه که وی پاسخِ مثبت دهد، مسلمان می‌شود. رلاند، بر این همخوانیِ ویوالدو به شکلِ دیگری تعلیق زده و با خطاب به او می گوید: «مطابق تحلیل شما از موضوع، پس همهٔ ما

۱ـ آل عمران (۳)، آیهٔ ۴۲: «و [یاد کن] هنگامی را که فرشتگان گفتند: 'ای مریم! خداوند تو را برگزیده و پاك ساخته و تو را بر زنان جهان، برتری داده است'.»

مسلمان شده‌ایم!»[۱]

ویوالدو، در عمل، با بررسیِ چنین همگونیی، از فهم قرآن، دور گشته است. این مطلب را از نزدیك ببینیم:

الف) هنگامی که از آیهٔ ۴۲ سورهٔ آل عمران، نتیجه می‌گیرد که قرآن به پاکی مریم و اعتقاد به آن، اعتراف کرده است، [از فهم قرآن دور شده].

ب) وقتی که مدعی می‌شود «مسلمانان همچون مسیحیان مزامیر داوود را می‌خوانند»، سخنی به خطا گفته است چون مسلمانان این سرودها را نمی‌خوانند و به شکلی که از طرف مسیحیان خوانده می‌شود، قبول ندارند. قرآن هم تنها نامی از «زبور» برده است که فرض بر آن است که بر کتابِ مقدسِ نازل شده بر داوود، دلالت دارد، همچون توراتِ موسی (ع) و انجیل عیسی (ع).

ج) ویوالدو، هنگامی که ادعا می‌کند «مسلمانان احساس نمی‌کنند که پس از زیارتِ قبر پیامبرشان، پاك شده‌اند مگر پس اززیارت قبر مریم»، دروغ ساده‌لوحانه‌ای گفته است. در آغاز، باید گفت که مسلمانان محل دفن مریم (ع) را نمی‌دانند و بالاتر از این، این قبر در اطراف مدینهٔ منوره که قبر پیامبر ﷺ در آن‌جاست، نیست؛ پس ویوالدو این اطلاعات نادرست را از کجا آورده است؟

د) آنچه ویوالدو در ارتباط با پرسشی که برای یهودی ــ پیش از اسلام آوردنش ــ طرح می‌شود؛ گفته است، تنها برداشتی است که از ضرورت ایمان به آنچه قرآن بر آن تصریح کرده است، برمی‌آید، چه هر فرد مسلمان به نصِ قرآن دربارهٔ ولادت مسیح از مریم پاك، باید باور داشته باشد، پس یك یهودی، هنگام ایمان و گِرَوش به اسلام، باید به حقیقت موجود در قرآن، ایمان آوَرَد، امّا به صورتِ اجمالی، نه جزئی و در مسائل ریز.

هـ) با این حال، بقیهٔ مطالبی که ویوالدو، دربارهٔ عیسی (ع) می‌گوید، کم و بیش به حقیقت نزدیك است.

1- C.F: Relandi, ***Die Religioni Mohammedicae***, PP. 119- 121.

[در اصل لاتینی، ص VII.].

پس از این همخوانی و نزدیکی میان اسلام و کاتولیک که «دوم مارتینو آلفونسو و یوالدو» در این باب به تفصیل سخن گفته است، انتظار می‌رود که وی از خواندن کتاب مقدسِ مسلمانان، قرآن، توسط کاتولیکیان، ممانعت نورزد، امّا او این انتظار را نام می‌سازد و [در کتاب *چلچراغی زرّین در کلیسای خداوند، عیسیٰ مسیح*][1] تأکید می‌کند: «کتاب محمد نباید خوانده شود بلکه باید به آن بی‌اعتنایی شود و در هر جا که یافت گردد، به آتش افکنده شود»[2].

با وجود این، رلاند، رأیی مخالفِ این رأی دارد ـ البته نه به این معنا که به قرآن و اسلام احترام می‌گذارد؛ او نیز بی‌رحمتر از ویوالدو بر اسلام نیست ـ چه وی معتقد است، خواندنِ قرآن باید برای شناختِ عمیقِ دین محمد باشد تا حمله به آن، با موفقیّتِ بیشتر ـ و اگر عبارت درستی باشد ـ برای تنگ‌نمودن‌عرصه‌بر آن، صورت گیرد. وی برای‌استوار نمودن‌نظرش‌به عبارات مراکچی، مترجم مشهور قرآن، پناه می‌برد که در مقدمهٔ ترجمه‌اش، تأکید می‌کند: «دین اسلام، تمام آنچه‌را در دین‌مسیح، معقول‌و قانع‌کننده‌است،علاوه بر تمام آنچه‌برای‌ما با قانون طبیعت، سازگاری دارد، حفظ نموده است؛ اسلام از حقایق دین مسیح، تمام‌ابهاماتِ انجیل را که برای ما تصدیق آن، دشوار و سخت‌یاب است، طرد نموده است، چنان که از تمامِ قوانین اخلاقی که در مسیحیت می‌یابیم و بر بشریت، دشوار می‌باشد، رهاست... در نتیجه می‌بینیم که امروزه کافران، مشکلی در از دست کشیدن از باورهای بت‌پرستی‌شان برای گروش به اسلام ندارند، در حالی که، بر عکسْ اگر از آنها خواسته شود تا به مسیحیت بگروند، چنین نخواهد بود!»

مراکچی در کتاب *رد بر قرآن*[3] آشکارا می‌گوید: «همیشه بر این اعتقاد بوده‌ام که اگر قرآن و انجیل به کافران (غیر مؤمنان) ارائه شود، اوّلی را به جای دومی برمی‌گزینند. بی‌هیچ‌شك، کتاب محمد، در وهلهٔ نخست، اندیشه‌هایی عقلانی را ارائه می‌دهد؛ به ویژه اگر عقلانیتی منحرف وجود داشته باشد. نیز قرآن معمّاها و سخنانِ رازگونه را رد می‌نماید. از جمله، این اندیشه‌هاست: خداوند، یکتا، حکیم و قدرتمند است. آفرینندهٔ همهٔ چیز است و نمی‌توان او را به مخلوقات تشبیه کرد. واجب است که به طور مستمر و با شور و حرارت، برای

1- *Chandelier ´dor de la S. Eglise de Dieu, a savoir Jésus- Christ*.

2- C. F; Reland, *Die Religion Mohammedicae*, P. 125.

3- La Réfutation de l'Alcoran.

او نماز گزارده شود. دادنِ زکات به فقیران واجب است. حج، واجب است. چیرگی بر نَفْس، به واسطهٔ روزه، واجب است. حفظِ عدالت، میانه‌روی، پاکیِ درون، تقوا و همهٔ خصلتهای اجتماعی و عدم تعرض به دیگران واجب است. پرهیز از دزدی، قتل، زنا و تمام گناهان واجب است؛ همچنین است خود را از دنیای فانی برتر دانستن و دست یازیدن به اعمال شایسته که پاداش آنها از میان نمی‌رود؛ و در پایان، این که همهٔ ما برای حسابرسی نزد خداوند برده خواهیم شد؛ پاداشِ پاکان، بهشت ابدی خواهد بود و بَدان به انتظار سرنوشتشان در دوزخ. قرآن انباشته است از چنین اندیشه‌هایی که ظاهر آن، از برخی اندیشه‌های انجیل به عقل نزدیکتر است. اگر در مقابلْ یکی از کافران، از مبلّغان مسیحیِ ما بشنود: «خداوند، یکی از سه‌تاست. خداوند صورت مردی را به خود گرفت که فقیر بودو رنج بسیار کشید، سپس به صلیب آویخته شد و از دنیا رفت و در سرّها و آیینهای تقدیسِ «اوکاریستی»[1]، تجسم می‌یابد. آیین توبه ضروری است. ازدواج با یك زن، امری است حتمی. تعلیق و عهد مقدسِ روحانیان ناگسستنی است. زندگی صلیبی است همیشه همراه. بر آدمی است که نسبت به دشمنانش نیکی نماید. دین مسیح، بهشت را به اموری مربوط می‌سازد که نه چشمی آن را دیده است و نه گوشی شنیده‌و هیچ انسانی، به جان، آن را درنیافته است» ـ اگر کافری تمام اینها را بشنود و سپس آنها را با مفاهیم قرآنی مقایسه کند، گمان می‌کنید کدام یك را برمی‌گزینند؟ او بی‌گمان، قرآن را برخواهد گزید». رلاند اضافه می‌کند: «مراکچی، اینها را به وضوح اعلام می‌کند و بر این باور نیست که ارائهٔ انجیل به صورتِ کنونی، شنوندگان را جلب نماید، چون اینان، محمد را ترجیح خواهند داد و با تمامِ وجود به او خواهند گروید»[2].

واقع‌گراییِ سخن مراکچی،[3] در خور ستایش‌است. بیان وی از باورهای اسلامی، روشن

۱ـ Eucharistie: جشنی در کلیسای مسیحیت که در آن، مردم به یاد آخرین شام مسیح (ع) با حواریون، نان و شراب می‌خورند، و همچنین به نان و شرابی که در این مجلس مصرف می‌شود، اطلاق می‌گردد. (م).

2- C. F: Reland, ***Die Religioni Mohammadicae***, PP.227- 231.

۳ـ لودویکو مراکچی (۱۶۱۲ ـ ۱۷۰۰ م)، دانشمند الهیات و عرب پژوه (متعرب) که به منابع عربی تکیه کرده است کتابش [*درآمدی بر ردّ قرآن* ۱۶۶۱ م : Prodomus at Refurationem Al Corani 1661] اثری ارزشمند و مرجعی مهم به شمار می‌آید. وی این کتاب را به عنوان مقدمه‌ای بر ترجمه‌اش از قرآن [با نام ***قرآن، متنی جهانی***، ۱۶۹۹م:Al Corani, Textus universus, 1699] نوشته است.

و دقیق و بدون آمیختگی با داوریهای پیشینِ خاورشناسان است. تأکید بر موضع مراکچی، ضروری است چون، در عمل، آنچه به طور معمول از موضعِ او بیان شده، مخالف آنچه که او ارائه داده می‌باشد و این، به سبب عدم ارتباط مستقیم با آثار او و بسنده نمودن به آنچه نویسندگان از او نقل کرده‌اند، می‌باشد.

اکنون به رلاند بازمی‌گردیم تا توضیح دهد که چرا مراجعه به منابع اصیلِ اسلامی به خاطر فهمِ دین اسلام ـ حتی اگر در پایان به ردّ آن انجامد ـ ضروری است؟ وی فصلِ دهمِ کتابش را به بیان ضرورت شناخت اسلام، از خلال منابع اسلامی، اختصاص داده است، چون کتابهایی که اروپاییها دربارهٔ اسلام نوشته‌اند، ناقص، غلط و دروغ است. او می‌گوید: «این نویسندگان، به اندازه‌ای که با توهماتشان مبارزه کرده‌اند، با اسلام مبارزه نکرده‌اند. این ادعایی است که با دلایل روشن، اثبات خواهیم نمود و خواهیم دید که تمام این نویسندگان در پایان برای دستیابی به نتایج سست و بی‌پایه، فراوان دچار لغزش شده‌اند، به گونه‌ای که یکی از آنها تمام تلاش [و پژوهش] متافیزیکی‌اَش را بر ضدّ مسلمانان به کار می‌بندد تا ثابت نماید، خداوند جسم نیست بلکه روح است و دیگری ثابت می‌کند که شیاطین نمی‌توانند از دوستانِ خدا باشند بلکه از دشمنان او هستند؛ و باز یکی دیگر، تلاش جانفرسایی نموده تا بگوید، وضو هیچ رابطه‌ای با پاك شدنِ روح ندارد؛ سپس می‌بینیم که اینان پس از اظهارِ نظر فراوان در تمام این مسائل، چنین می‌پندارند که دین مسلمانان را با قدرت، رد نموده‌اند؛ حال آن که نه محمد و نه پیروانش، چنین آرایی را که به اینان منسوب شده، مطرح نکرده‌اند، درنتیجه، این نویسندگان به سفسطه‌ای درمی‌افتند که به آن «ignoratio elenchi»[1] می‌گویند. اینان تنها با خیالهای خود که بافتهٔ عقلشان است، مبارزه کرده‌اند. «نویسندگانِ مخالفِ محمد، در کوفتنِ طبلشان، زیاده‌روی کرده‌اند، نه علیه دشمنان حقیقی، بلکه بر ضدّ دشمنانِ وهمی و خیالیِ خود، به گونه‌ای که پیروزی‌شان تضمین شده است و کسی بر آن اعتراضی نخواهد داشت!»

نکته‌ای که باقی می‌ماند این که، اطلاع از منابع اصیل اسلامی، لازمه‌اش فراگیریِ کامل زبانِ عربی است. علاوه بر این، آشنایی با زبان عربی «برای شرح واژگانِ مشکلی که تنها یك بار

۱ـ [نادیده انگاشتن پرسشهای پژوهشی و عدم آگاهی از پرسشهای به بررسی گذاشته شده. (و).].

در نوشته‌ها، مثلِ آنچه در سفر ایوب و سفـر رسولان و... آمده، ضروری است». منظور رلاند از این سخن، آن است که کلمات آرامی در برخی جاهای انجیل را می‌توان با کمك از عربی، تفسیر کرد. با این حال، اگر کسی به این نظر چنین اعتراض کند که گاهی، کلمهٔ عربی معنایی متفاوت با معنای آن در زبان آرامی یا عبری دارد؛ رلاند پاسخ مـی‌دهد: «اگرچه این مطلب به طور کلی درست است، امّا نفسِ واژگان عبری، سریانی و عربی، معانیِ بسیار نزدیکتر به هم دارند».

کتاب رلاند به دو بخش تقسیم می‌شود:

الف) بخش اول، عبـارت است از یك متنِ عـربی دربارهٔ عقایـد اسلامی، که بـه لاتین، ترجمه نموده و توضیحاتی را با آن همراه کرده است.

ب) بخش دوم، دربردارندهٔ توضیحاتی دربارهٔ دین اسلام است که در ۴۰ مورد آمده و در آن، به بررسیِ آرای نادرستی که به پیامبر اسلام نسبت داده شده، پرداخته است.

الف) بخش عقاید

رلاند، هیچ اطلاعاتی از نسخهٔ خطیِ متنِ عربـیِ به کار رفته در کتابش را نمی‌دهد. تنها به این سخن بسنده می‌کند که: «به دسته‌بندیهـای زیادی از اعتقادهای اسلامی دست یافتم که همگی ارزشِ زیادی داشتند و عربهـایی آنها را فراهم آورده بودند که در علـم و شهرت، سرآمد بودند. از میانِ این متون، به متنی دست یافتـم که بیشتر از همه مختصر و روشمند بود. نتوانستم از ترجمهٔ آن به زبان لاتین خودداری نمایم. متن عربیِ آن، به صورت زیر، آغاز می‌گردد:

«اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذی هَدانا اِلَی الایمانِ و جَعَلَه مَهراً لِدُخُولِ الجَنان و سَتْراً بَیْنَنا و بَیْنَ خُلُودِ النّیرانِ. وَ الصَّلاٰةُ وَ السَّلاٰمُ عَلیٰ مُحَمَّدٍ اَفْضَلِ العِبادِ، اَلْهـادی الی سَبیلِ الرَّشـاد و عَلیٰ آلِهِ و اَصْحابِـه الْاَمْجادِ، صَلاةً مُتَوالِیَـةً مُتَنامِیَةً اِلیٰ اَبَدَ الآبادِ.

«اَمّا بَعْدُ، فَهٰذا بَیـانُ صِفَةِ الایمانِ و مَعناهُ. اِعْلَمْ! اِنَّ الایمانَ اَوَّلُ رُکْنٍ مِنْ اَرْکـانِ الْاِسْلاٰمِ کما قالَ النَّبِیُّ ـ صَلَّی اللّٰهُ علیه و سَلَّمَ ـ : بُنِیَ الْاِسْلاٰمُ عَلیٰ خَمْسَةِ اَرْکانٍ...»[1]. در پایان، متن با بحثِ «حجّ»

۱ـ ترجمه: «ستایش از آنِ خداوندی است که ما را به ایمان هدایت نمود و آن را بهای ورود به بهشت قرار داده و پرده‌ای بین ما و جـاودانگی در آتـش. درود و سلام بـر محمد ﷺ، بـرتریـنِ بندگـان، هدایتگـر به راه راست و درود بر اصحـاب بزرگوارش؛ درودی پیوستـه و فزاینده تا ابد. اما بعد؛ ایـن، بیان ویژگی و معنای ایمان است. بـدان که ایمان، نخستین،

بدین مضمون، خاتمه می‌یابد: «بابُ الحَجِّ. اَرْکانُ الحَجِّ خَمْسَةٌ: 'الإحْرامُ وَ هِیَ النِّیَّةُ: نَوَیْتُ اَنْ اَحِجَّ و اَحْرَمْتُ لِلّهِ ـ تَعالی ـ؛ وَ الوُقُوفُ بِعَرَفَةَ وَ الحَلْقُ اَوِ التَّقصیرُ بِمِنی؛ وَ طَوافٌ بِالْکَعْبَةِ؛ وَ السَّعْیُ بَیْنَ الصَّفا وَ المَرْوَةِ'. تَمَّ الکِتابُ»[1].

رلاند، ادامه می‌دهد که این متن، بسیار کوتاه است و از ۳۰۵ سطر که در هر سطر حدود ۶ کلمه است، تشکیل شده و به بخشهایی تقسیم شده است:

۱ـ باب الطهارة (باب طهارت)

۲ـ باب الصلاة (باب نماز)

۳ـ باب الزکاة (باب زکات)

۴ـ باب الصیام (باب روزه).

۵ـ باب الحجّ (باب حج).

در مقدمهٔ نظریِ این متن، به مسائل ایمان پرداخته می‌شود، به طوری که می‌توان آن را «باب ایمان» نامید. این باب به بخشهای زیر تقسیم می‌شود:

۱ـ دربارهٔ ایمان به طور کلی؛ ۲ـ ایمان به خداوند؛ ۳ـ ایمان به فرشتگان؛ ۴ـ ایمان به کتابهای آسمانی؛ ۵ـ ایمان به پیامبران؛ ۶ـ ایمان به روز قیامت؛ ۷ـ ایمان به قضا و قدر.

رلاند، متن عربی و ترجمهٔ لاتین آن را همراه با ملاحظاتی فراوان آورده است که از شناختِ عمیق وی از برخی منابعِ عربی و فارسی حکایت می‌کند که بیشتر آنها، در روزگار وی، ناآشنا و ناشناخته بوده است. او فهرستی از این منابع و کتابها را در پایان کتابش ارائه نموده است که ۲۴ منبع آن، از کتابخانهٔ شخصی‌اَش بوده و به ۲ منبع آن، در کتابخانهٔ آمستردام دست یافته است؛ همچنین در چهار منبع، از کتابخانهٔ سیکا[2]، استادِ زبان عبری در کمبریج، بهره‌مند گشته است.

→

رکنِ اسلام است چنان که پیامبر ﷺ فرمود: 'اسلام بر پنج بنیان، بنا شده است...'»

۱ـ ترجمه: «باب حج، ارکان حج پنج تاست: اِحرام و آن نیّت است؛ یعنی قصد کردم که حج بگزارم و برای خداوند بلند مرتبه احرام بستم، وقوف در عرفه؛ حلق [تراشیدن] یا تقصیر [چیدن موی سر] در منا؛ طواف کعبه؛ سعی بین صفا و مروه. کتاب به پایان آمد.»

2- Sike.

ب) توضیحات

بخش دوم کتابِ رلانـد، دربردارنـدهٔ توضیحـاتِ ارزشمندی اسـت. این بخـش دارای اهمیت زیادی اسـت و تاکنون نیز، از اهمیت آن کـاسته نشده است. رلاند ایـن بخش را به ۴۰ پرسش و تـوضیح پیرامون دین اسلام در رویـارویی با آرایی که به محمـد ﷺ نسبت داده شده، تقسیـم نمـوده است: «در آغـاز بـه بیـان اظهـارنظری کـه دربـارهٔ محمـد شـده، همراه بـا نـام گوینده‌اش، می‌پـردازم و سپس استشهادهای خود را ارائه می‌نمایم و از نـادرستی و اشتباهِ این اظهارنظر و اصل و ریشهٔ آن، پرده برمی‌دارم؛ آن گـاه با دلایل قوی، آن را رد می‌کنم. امیدواریم، مسیحیان، درآینـده به رفتاری معتدل و منصفـانه در میان خـود و در برابر دشمنانشـان، آراسته گردند و بیـش از پیش در برابر اوهامی کـه به عنوانِ آرایِ محمد، به آنها ارائه مـی‌شود، احتیاط ورزند»[1].

موارد زیر، توضیحات ۴۰گانه‌ای است که رلاند، عرضه کرده است:

۱ـ این درست است کـه مسلمانان اعتقاد دارند اگر هر کسی سر بـه راه باشد و زندگی خوبی داشته باشد، دینش محفوظ خواهد بود؟

۲ـ درست است که مسلمانان به خدای مجسّم اعتقاد دارند؟

۳ـ آیا خدا نزد مسلمانان، گناهکار است و شربرانگیز؟

۴ـ آیا مسلمانان، ستارهٔ زهره را می‌پرستند؟

۵ـ آیا مسلمانان، تمام پدیده‌های آفرینش را می‌پرستند؟

۶ـ آیا مسلمانان، منکرِ عنایت الهی هستند؟

۷ـ آیا مسلمانان، باور دارند که خداوند، خودْ بر محمد درود می‌فرستد؟

۸ـ آیا مسلمانان، منکر دوزخ هستند؟

۹ـ مسلمانان در نماز، رو به کدام قبله، می‌ایستند؟

۱۰ـ آیا مسلمانان معتقدند که وضو، آلودگیهای روح را پاك می‌کند؟

1- C.F: Reland, ***Die Religioni Mohammadicae***, P. 69.

۱۱ـ آیا در اصول مسلمانان چیزی هست که می‌گوید، شیاطین، دوستان خداوند و محمد هستند؟

۱۲ـ آیا مسلمانان به وجود فرشتگان مؤنث، باور دارند؟

۱۳ـ آیا محمد گفته است، فرشتگان پاك، ممکن است دچار لغزش شوند؟

۱۴ـ آیا محمد می‌گوید که شیاطین، ضعیف هستند؟

۱۵ـ آیا مسلمانان، پیروانِ «اورگنس»[1] هستند؟

۱۶ـ پیرامونِ بهشت محمد و خوشبختیِ جاودانِ مسلمانان.

۱۷ـ آیا از نظر محمد، زنان از آتش، خلاصی خواهند داشت؟

۱۸ـ آیا مسلمانان برای زیارت قبر محمد، به مکه می‌روند؟

۱۹ـ آیا در قرآن آمده است که مریمِ پاك، خواهر تنیِ موسی بوده است؟

۲۰ـ آیا محمد گفته است که هامان ـ معاصر مردوخ ـ در روزگار فرعون و موسی می‌زیسته است؟

۲۱ـ آیا محمد، مرگِ عیسی مسیح را منکر است؟

۲۲ـ آیا مریمِ پاك ــ آن گونه که مسلمانان می‌گویند ـ پس از خوردنِ خرما، باردار شده است؟

۲۳ـ به نظر مسلمانان، سگ حیوانِ پاکی است؟

۲۴ـ آیا مسلمانان به استناد به اصلی از اصول اعتقادیِ خود، معتقدند که پیمان‌شکنی با کافران جایزاست؟

۲۵ـ آیا واضع قرآن، با خودِ قرآن، در تناقض است؟

۲۶ـ آیا محمد میان فرعونی که موسی را از آب گرفت و بزرگ کرد و فرعونی که بر آخرین ملّتِ خدا (یهود) ستم کرد و در دریای سرخ غرق شد، خلط می‌کند؟

۲۷ـ آیا محمد، جغرافیدانی بدبین بود که کعبه را در وطن عمونیها، قرار داد؟

۱ـ Origénes، دانشمند الهیات مسیحی که در اسکندریه (۱۸۴/ ۱۸۶ـ۲۵۲/ ۲۵۴ م) به دنیا آمده است. آثار او، تأثیر زیادی بر اندیشهٔ مسیحی گذارد و بحث و جدل زیادی برانگیخت که پس از قرنها، به اورگنیسم (Origenisme) نامبردار شد. ماجرا با محکوم ساختن اندیشه‌های وی، پایان پذیرفت.

۲۸ـ آیا محمد در رابطه با قرآن، با خود در تعارض است؛ به طوری که یك بار می گوید که خواندنِ قرآن را می‌داند و بار دیگر، می گوید که نمی‌داند؟

۲۹ـ آیا محمد با خود در تعارض است که گاهی می‌گوید پیروانش را به سوی راه خلاصی و خوشبختی رهنمون می‌گردد و گاهی می‌گوید، نمی‌داند که او و پیروانش بر این مسیر هستند؟

۳۰ـ آیا قرآن هرگز از خدای خالق و جاودان، یادی نکرده است؟

۳۱ـ مطابق عقیدهٔ مسلمانان، ازدواجِ اینان با هر چند زن که بر دادنِ نفقه‌شان، توانا باشند، جایز است؟

۳۲ـ آیا مسلمانان در شستن ضورتشان،احتیاط نمی‌کنند؟

۳۳ـ از نظر مسلمانان، موسی در شمار ردشدگان و نفرین گشتگان است؟

۳۴ـ آیا مسلمانان جز به سه پیامبر ـ موسی، عیسی مسیح، محمد ـ ، به پیامبری اعتقاد ندارند؟

۳۵ـ طبق گفتهٔ محمد، آدمی از لخته‌ای خون، آفریده شده است؟

۳۶ـ آیا محمد، منکر جاودانگیِ روح است؟

۳۷ـ آیا محمد گفته است، آن که دشمنی را بکشد و یا به دست دشمن کشته شود، از آتش رهایی یافته است؟

۳۸ـ آنچه دربارهٔ محمد گفته شده که «هرگاه دچار صَرْع می‌شد کبوتری در گوشش نجوا می‌کرد درست است»؟

۳۹ـ مسلمانان به تعدّد جهانها اعتقاد دارند؟

۴۰ـ محمد، ختنه را از یهودیانِ معاصر خود، برگرفته است؟

ب) یاکوب ایرهارت و توضیحات وی

فهرستِ مواردی که ذکر شد، بیانگر خلاصهٔ خطاهای دانشمندانِ الهیاتِ مسیحی تا قرنِ هفدهم بود که دربارهٔ اسلام آثاری نگاشته‌اند. اگر این فهرست را با فهرستی که یاکوب ایرهارت [در کتاب *روشنگریهایی دربارهٔ اشتباههای بنیادین ومبهم در تاریخ محمد*]، پس از

چهارده سال (در سال ۱۷۳۱ م) تنظیم کرده است مقایسه نماییم، درمی‌یابیم که بسیار عمیق‌تر و علمی‌تر است.[۱]

کتاب ایرهارت شامل دوازده فصل است که عبارتند از:

۱ـ افراد مختلف و روشهای اندیشه‌ورزی در زندگی و شکوفاییِ زندگیِ پاك از طریق محمد.

۲ـ ناآگاهی و جهل نسبت به محمد و برخی رویدادها و مسائل.

۳ـ ناآگاهی نسبت به زبان عربی، عاملِ اشتباه و خطا در شناخت مسائل مربوط به محمد.

۴ـ خطاهای تاریخی و جغرافیایی و اختلاف دربارهٔ محیط و وطنِ او.

۵ـ خطاهایی دربارهٔ تاریخ قرآن.

۶ـ خطاها و یاوه‌هایی دربارهٔ معلمانِ محمد به ویژه «سرجیوس [بحیرا]».

۷ـ خطاهایی دربارهٔ نیرنگها و اقتباسهای محمد.

۸ـ دربارهٔ نیرنگ محمد، به ویژه در معجزهٔ کبوتر.

۹ـ دربارهٔ خطاهایی که پیرامون قبر محمد صورت گرفته است.

۱۰ـ دربارهٔ محدّثانِ مسلمان.

۱۱ـ دربارهٔ تمثالِ محمد و چگونگیِ تصویر او.

۱۲ـ [دربارهٔ صرعِ محمد.].

این کتاب تنها به بخش کوچکی از آنچه رلاند بیان کرده، اشاره نموده است. ایرهارت در مسائلی که رلاند به آن اشاره‌ای کرده، به تفصیل سخن گفته است. برای نمونه، دربارهٔ این ادعا که محمد ﷺ از بیماریِ صرع رنج می‌برده است، فراوان به سخن رلاند استشهاد کرده[۲] و این ادعا را به عنوان «مذهب رلاند»[۳] توصیف نموده است.

1- C.F: ***De illustrium ac obscurorum Erroribus praecipiuis in historia Mahometi eorumque Causis dissertatio***, autore Jacob Ehrharth. Apud Joh. Paul.Rothium Bibloth. Ulm. MDCCXXI.

2- C.F: ***ibid***, PP. 21-22, 59-60, 172. 173.

3. doctissimus Relndus.

با وجود این، مـی‌بینیم که ایرهارت همگام با رلانـد، تأکید می‌کند: « بی‌تـوجهی به زبان عربی، عاملِ ناآگـاهی و جهل به امور مربوط به محمد است». سپـس از مقدار خطاهایی پرده برمـی‌دارد که بـه سبب نـاآگاهـی از زبان عـربی اسـت، به ویـژه در ارتباط بـا واژگان «اسـلام، مسلمان، قرآن»؛ بـه طوری که کلمهٔ «مسلمانان» (کـه جمع «مسلم» در فارسی و تـرکی است) چنین تفسیر شده است: «مُسْلِم (مسلمان) کسی اسـت که از جنگ، جانِ سالم به در بُرده و از آن برگشتـه است؛ [بنابـراین «مسلـم» واژه‌ای غیراصلی اسـت و از کلمه‌هایـی مرتبـط با جنگ برآمده است و سپـس از سوی یاران محمد، معنایی زیبـا گرفته است] چون تمام کسـانی که به اسلام گرویده‌اند، از نظر جسمانی، زندگی و دارایی؛ محفوظ و سلامت مانده‌اند»[۱].

با این همـه، شوستروس[۲]، واژهٔ قرآن را تفسیـر عجیبی می‌نمـاید: «قرآن، آمیـزه‌ای است بی‌هدف و نامنظـم، زیرا ساختگی است؛ تعامـل با آن، همچون تعامل با اثـری است که صبغهٔ پریشانی دارد، مثل کسی که به اصلاح و تعمیر کفشهـای کهنه می‌پردازد؛ چنین کسی نمی‌تواند کفشی نو و تـازه درست کند، تنها مـی‌تواند به وصلـه کردنِ آن کفشهای کهنه، بپـردازد؛ یك بار، پاشنهٔ قدیمی را ترمیم می‌کند و بار دیگر پاشنه‌ای جدید می‌گذارد؛ گاهی از بالا وصله می‌کند و گاهی از پاییـن و بار دیگر از وسط، چنین رفتاری، همـانند رفتار با شخصی سرکـش و نافرمان است»[۳].

بدیـن ترتیب، دو نـویسنده ــ رلاند و ایرهـارت ـ بر ایـن نظر اتفـاق دارند که بـرخی از یونانیها تأثیری منفـی در فهم اسلام گذارده و اشتباههایی را ساخته و پرداختـه‌اند که پیروان آنها در آن غلتیده‌انـد. منظور از یونانیهـا، بیزانسیهایی هستنـد که پس از سقوط قسطنطنیـه در سال ۱۴۵۳ میـلادی، از امپراتـوریِ بیـزانس طـرد شـدند؛ از ایـن رو بـا انگیزه‌هـای کینـه‌توزانـه و تأثیرپذیـری، دروغهای گوناگونی را دربارهٔ اسلام ــ دین ترکهایی که آنها را رانـده بودند ـ رواج دادنـد. یاکـوب ایرهـارت در ایـن باره، بـه جمله‌ای استشهـاد می‌کنـد کـه کُرُزیـو در کتابـش

1- Sal. Schiv weigerus, in: ***Descript Ltin- Constant. et Hierosal***, Liber II, P. 92.

[سال، نسخهٔ خطی لتین، کونستانت و هیرُزال، کتاب دوم، ص ۹۲.]

2- Schustrus.

3- *ibid* , P. 41.

[*جستارهایی تاریخی پیرامون موضوعاتی گوناگون*] چنین آورده است: «امروزه بیش از هر زمان دیگر در خلال قرنهای گذشته، از باورها و سیرهٔ زندگی محمد آگاهی داریم. خرافه‌هایی که یونانیها پیرامون اصل دین اسلام، بافته‌اند در برابر شواهد و مدارکی اصیل، تاب مقاومت ندارند. از جملهٔ این یونانیها، «تئوفون»[1] را می‌توان یاد کرد»[2].

رلاند، پس از آن که مهمترین علتِ خطاها در فهم اسلام را ناشی از ناآگاهیِ خاورشناسان غربی از زبان عربی بیان می‌دارد، می‌گوید: «در کنار ناآگاهی نویسندگان غربیِ ما، شور و اشتیاقِ دروغین برخی یونانیان نیز وجود داشته است که در میان مسلمانان زندگی می‌کرده‌اند. برای این مشتاقانِ پرشور، شایسته‌تر از بررسی و پژوهش در شناختِ مسلمانان وزبان مقدسشان، آن بوده است تا با سوء نیتی دغلکارانه، چهرهٔ این دشمنانِ ظفریافته و پیروزمند را به زشتی به تصویرکشند؛ از همین رو بود که واداشته شدم تا تصویری واقعی از این دین، به نگاره کشم و به تصحیح یاوه‌هایی که به آن نسبت داده شده است، بپردازم»[3].

ج) مریم، ای خواهر هارون!

از میان چهل پرسشی که رلاند در کتابش مطرح نموده است، پرسش نوزدهم چنین است: «آیا در قرآن آمده است که مریم پاك، خواهر هارون است؟» این پرسش، پرسشی است که به توضیح آن خواهیم پرداخت چه تا به امروز، هنوز هم مطرح می‌شود.

آنچه در متنِ لاتینیِ رلاند، [در کتاب *دین محمد*] در این باره آمده است، به صورت زیر می‌توان خلاصه کرد:

الف) چنین ادعا شده است که محمد در قرآن تأکید نموده که مریم، مادر عیسی مسیح، خواهرِ هارون و موسی است.

ب) از میان کسانی که این ادعا را مطرح کرده‌اند، یوحنّای دمشقی است در کتاب

1- Theophone.

2- Crosio, ***des dissertations historiques sur sivers sujeto***, P. 21.

3- Reland, ***Die Religioni Mohammedicae***, PP 47- 48.

[*فرقه‌ها*[1]]. همین ادعـا را نیکولاس کوزایـی در کتاب *غربـال قرآن* [کتاب اول، فصـل چهارم، صفحهٔ ۴۴[2]] مطرح نموده است. همچنین جـان اندروس، این مطلب را در کتاب *پریشانی فرقهٔ محمد*[3] و کسانی چون هورنبِك[4] و اثیموس زیجابینوس[5] در کتابهـای خود مطرح نمـوده‌اند و بسیاری، از آنها پیروی کرده‌اند. همهٔ اینان، به تفاوتِ زمانیِ میان هارون ومریم، متوسل گشته و پرچم حمله به قرآن را به منظور انکار الهی بودنش، برافراشته‌اند.

ج) رلاند، مدعـی است می‌توان فـرض کرد که محمد ﷺ تـا اندازه‌ای از تاریخ، نـاآگاه بوده وموجب شده تا وی به خلط میان زمان موسی و عیسی، واداشته شود؛ نیز می‌توان فرض کرد که وی به خوبی، از برخی اسطوره‌های دوره‌های مختلفِ تاریخی، خبر نداشته؛ به ویژه آن که او خود را پیامبری بی‌سواد و امّی، توصیف نموده است.

د) امّا این که قـرآن، مریم را، خواهر موسـی خوانده است، مسألهٔ دیگـری است. رلاند می‌افزاید که قرآن در سورهٔ مریم، آیهٔ ۲۹، [به مریم] می‌گوید: یا اُختَ هارونَ!.

هـ) اگر به من «رلاند» بگویید: «اگر این هارون، برادر تنی موسی نیست، پس چه کسی است؟» در پاسـخ می‌گویم: «جـوابی که می‌دهم فقـط تأویلی است کـه مسیحیان آن را مطرح کرده‌اند، نه تأویل محمد است و نه تأویل من. احتمال دارد که مریم برادری به نام هارون داشته و هیچ نویسنده‌ای نام او را ننوشته و تنها قرآن آن را ذکر کرده باشد».

و) احتمال دیگر این که، کسانی از مسلمانان معتقدند که مریم، خواهر موسی، از زمان موسی تا زمان مسیح، به معجزه‌ای الهی زنده مانده تا مادرِ عیسی مسیح گردد.

ز) احتمال سـوم، احتمالی اسـت که هربلـو [در کتاب *کتابکدهٔ شرقی*، صفحهٔ ۵۸۳][6] مطرح می‌کند مبنی بر این که مریم، به خانوادهٔ عمران، پدر موسی و هارون، منسوب است چون از طرفِ مادر بـه خانوادهٔ کاهنان که از نسـل هارون هستند، برمی‌گردد؛ همچنـان که در انجیل

1- Jean Damascese, ***De Haeresibus***.

2- Nicholas De Cuse, ***Cribratio Alcorani***, Lib. 1,cap. 4, P.44.

3- John Andreas, ***De Confusione secrate Mohometanae***, P. 51.

4- C. F: Hornbek, ***Summa Coutrov***, P. 128.

5- C. F: Euthymuis Zigabenus, ***Panople, Dogmat.***

6- Herbelot, Bibliothéque Orientale, P. 583.

آمده، الیصابات [=الیزابت] که ازنسلِ هارون است، خویشاوند مریم دانسته شده است[۱]. برخی از مفسرانِ مسلمان نیز این رأی را پذیرفته‌اند.

ح) این مفسّران، اضافه می‌کنند که عمران، پدر مریم، «ابن ماثان» است؛ از این رو، او آن عمرانی که پدر مریم، خواهر موساست، نمی‌باشد. آنها معتقدند که آن عمران، همان کسی است که مسیحیان، او را یوهاکیم[۲] می‌خواندند که همسر قدّیسه آنّا[۳] و پدر مریم، مادر عیساست. بنابراین دو عمران داریم، یکی پدر مریم، خواهر موسی و هارون و دیگری، عمران، پدرِ مریم، مادر عیسی.

ط) رلاند دربارهٔ درستی یا نادرستیِ هیچ یك از این احتمالها، اظهارنظری نکرده است؛ امّا در عوض تأکید می‌کند که برای هیچ کس ممکن نیست که ثابت نماید، قرآن، مریم، مادر عیسی را خواهرِ موسی قلمداد کرده است. درنتیجه، دشمنانِ قرآن و اسلام نمی‌توانند با تکیه بر این عبارتِ قرآنیِ [یا أُختَ هارونَ] تمامِ این اتهامها را که پایه و اساس درستی ندارد، متوجه قرآن سازند.

بررسیِ احتمالهای چهارگانه

اگر در این احتمالهای چهارگانه، دقیق شویم، مسائل زیر را به دست خواهیم آورد:

۱ـ احتمال نخست که فرض می‌گیرد، مریم، مادر عیسی، برادری به نامِ هارون داشته است و هیچ یك از اسناد مسیحی یا یهودی آن را ذکر نکرده‌اند و تنها یاد آن در قرآن رفته است؛ اگرچه احتمالی، غیر ممکن نیست، ولی در هیچ سند دیگری نیامده است.

۲ـ احتمال دوم که می‌گوید، مریم، خواهر موسی و هارون با معجزه‌ای الهی ـ حدود ۱۵ قرن ـ زنده مانده است تا سپس، مادر عیسی گردد، صرفاً یك سخن بی‌پایه است که در نوشته‌های مفسّرانِ قرآن به آن دست نیافته‌ام. همچنین، باید پرسید که حکمت این معجزه چه بوده است؟ در ضمن قرآن، نام مریم، خواهر موسی را ذکر نکرده و هیچ توجهی به او نشده است. با این حال، چرا به او چنین معجزه‌ای نسبت داده می‌شود و وی تا مرتبهٔ مریم، مادر

۱ـ نك: عهد جدید، لوقا، باب ۱، آیه‌های ۵ و ۳۶.

2- Joachim.

3- Anne.

عیسی، برده می‌شود؟ این احتمال، تنها یك فرضیهٔ نابخردانه است.

۳ـ احتمال سوم که مریم، مادر عیسی را به خانوادهٔ عمران، پدر موسیٰ و هارون، وابسته می‌داند درست‌ترینِ احتمالها، به نظر می‌آید. البته این فرض هم، تحلیل ژرفتری را می‌طلبد که پس از بررسیِ احتمال چهارم، به آن خواهیم پرداخت.

۴ـ احتمال چهارم به احتمال اول بسیار شبیه است، زیرا چنین فرض می‌کند که دو عمران وجود دارد؛ عمرانِ اول پدر موساست و دومی، پدر مریم، مادر عیسی. این احتمال در هیچ نوشتهٔ انجیلی، ثبت نشده است؛ از این رو باید گفت: دو احتمال اول و چهارم، صرفاً فرضیه‌هایی بی‌اساس هستند که برای خدمت به خاورشناسان، طراحی شده‌اند.

اکنون به احتمال سوم بازمی‌گردیم تا نگاهی ژرفتر به آن بیفکنیم.

الف) مریم از نسل هارون

ابتدا به مشکلِ رابطهٔ نَسَبیِ میان مریم، مادر عیسی، و هارون، پسر عمران و برادر موسی می‌پردازیم. حلقهٔ اتصال میان مریم و هارون، «الیزابت»، همسر زکریا و مادر یحیای تعمید دهنده، هست که به خانوادهٔ کاهنان، منسوب است ـ و همان‌گونه که در سِفر لوقا آمده است ـ از نسل هارون می‌باشد: «در روزگار هیرودلیس، پادشاه یهودیه، کاهنی بود به نام زکریا، از دستهٔ «ابیّا» [خدمتگزارانِ خانهٔ خدا]، و زنش از خواهرانِ هارون و نامش «الیزابت» بود»[۱]. همچنین انجیل تأکید دارد که «الیزابت» خویشاوند مریم بوده است: «بدان که خویشاوندِ تو (مریم)؛ الیزابت، [نیز شش ماه پیش در سنّ پیری باردار شده...].»[۲].

قدیس هِپولیت[۳] (پایان قرن دوم ـ آغاز قرن سوم) به نقل از [نِسِفُر کالیار در کتاب *تاریخ کشیشان*] تأکید می‌کند که «مادرِ مریم و الیزابت» خواهر هم بودند که به اولی «آنّا»[۴] و به دومی «سوبا»[۵] می‌گفتند»[۶]. طبق گفتهٔ بالا، مریم، خویشاوند الیزابت است؛ حتی می‌بینیم که هپولیت،

۱ـ نك: عهد جدید، لوقا، باب ۱، آیهٔ ۵. ۲ـ همان، آیهٔ ۳۶.

3- St. Hippolyte. 4- Anne.

5- Sobé.

6-Nicephore Calliare, *Hist. Ecclesiastique*- 11,3, t. CXLV de la PG, Col 760.

معتقد است که مریم و الیزابت، دختر خالهٔ هم بوده‌اند. از آن جا که سفر لوقا تأکید دارد مریم، از نسل هارون است ـ و هیچ مأخذ دیگری در این باب با آن تناقض ندارد ـ می‌توان نتیجه گرفت که مریم، از نسل هارون می‌باشد، چه از ناحیهٔ مادر یا پدر.

ب) خانوادهٔ عمران

اگر الیزابت و مریم از نسل هارون باشند و هارون، پسر عمران؛ پس باید باور کنیم که این سه نفر به خاندانِ عمران منسوبند، همچنین فرزندانِ آنها، یحیی و عیسی. از این رو، آنچه در سورهٔ آل عمران دربارهٔ یحیی و مادرش، و مریم و عیسی آمده ـ مبنی بر این که منسوب به یك خانواده‌اند (خانوادهٔ عمران) ـ برای ما تفسیر می‌شود، چون همه از نسلِ هارون هستند.

این تفسیر را با جاهایی که در قرآن، نامِ عمران، آمده است، تطبیق می‌دهیم:

۱ـ اِنَّ اللهَ اصْطَفٰیٰ آدَمَ وَ نوحاً و آلَ ابراهیمَ و آلَ عمرانَ علَی العالمین (۳۳) ذُرِّیَّةً بَعْضُها مِنْ بَعْضٍ وَ اللهُ سَمیعٌ عَلیمٌ(۳۴).[1]

۲ـ اِذْ قالَتِ امْرَأَتُ عِمْرانَ رَبِّ اِنّی نَذَرْتُ لَكَ مٰا فی بَطْنی مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنّی، اِنَّكَ اَنْتَ السَّمیعُ العَلیمُ.[2]

۳ـ وَ مَرْیَمَ ابْنَتَ عِمْرانَ الَّتی اَحْصَنَتْ فَرْجَها فَنَفَخْنا فیه مِنْ رُوحِنا وَ صَدَّقَتْ بِكَلِمٰاتِ رَبِّها و كُتُبِه وَ كانتْ مِنَ القٰانِتینَ.[3]

آیهٔ ۳۳، به طور کامل با تفسیر ما منطبق است؛ بدین معنا که الیزابت، همسر زکریا، مریم و پسرش عیسی، موسی و هارون، [همگی] از خاندانِ عمران هستند، پس خانوادهٔ عمران

۱ـ آل عمران (۳)، آیه‌های ۳۳ و ۳۴: «به یقین، خداوند، آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان برتری داده است (۳۳) فرزندانی که بعضی از آنان از [نسلِ] بعضی دیگرند و خداوند، شنوای داناست (۳۴).»

۲ـ همان، آیهٔ ۳۵: «چون زن عمران گفت: 'پروردگارا! آنچه در شکم خود دارم، نذر تو کردم تا آزاد شده [از مشاغل دنیا و پرستشگر تو] باشد؛ پس ازمن بپذیر که تو خود شنوای دانایی'.»

۳ـ تحریم (۶۶)، آیهٔ ۱۲: «و [خدا برای کسانی که ایمان آورده‌اند] مریم، دختِ عمران را [مَثَل زد]، همان کسی که خود را پاکدامن نگاه داشت و در او از روح خود دمیدیم و سخنان پروردگار خود و کتابهای او را تصدیق کرد و از فرمانبرداران بود.»

يك موجوديّت واحد دارد که در برابرِ آن، خانوادهٔ ابراهیم یعنی اسماعیل، اسحاق و دیگر کسانی که بی‌واسطه از آن می‌باشند، ـ به ویژه یعقوب و پسرش یوسف ـ قرار دارد. آیهٔ ۳۵ را نیزمی‌توان با تکیه بر عبارتِ «زن عمران [امراة عمران] به معنای نامشخّصِ آن، یعنی زنی از خاندان عمران تفسیر کرد چه این که، نامِ عمران، می‌تواند نام خانوادگی باشد (خاندان عمران) نه فقط نام همسر.

آیهٔ ۱۲ از سورهٔ تحریم را هم می‌توان به این شیوه فهمید. درنتیجه، مراد از عبارتِ «مریم دختر عمران» [مریم ابنت عمران] یعنی مریم دختر خاندان عمران. اگر کسی بپرسد چرا نام خانوادگیِ مریم، آشکارا نیامده است؟ می‌توان چنین پاسخ داد که نام پدر مریم، در عهد جدید هم نیامده است و خانوادهٔ مریم، برای همه، نامشخص است. قدیمی‌ترین نوشته‌ها دربارهٔ آنها به انجیلهای نوشته شده، انجیلِ میلاد مریم، انجیلِ قدیس، سان‌جاك، باز می‌گردد.[1] در این نوشته‌ها، آمده است که پدر «آنا» (مادر مریم)، کاهنی بوده است ساکن بیت لحم. مادر مریم، با مردی به نام «یواکیم» که اصلش از جلیل بوده، ازدواج کرده است. با این همه، هیچ اطلاعی از او در دست نیست.

اگر عهد جدید، اشاره‌ای به نام پدر مریم نمی‌کند، نمی‌توان از قرآن انتظار داشت که چنین اطلاعاتی را ارائه نماید، لذا نام او برای همه نامشخص مانده و چیزی از او نمی‌دانیم، جز این که از خاندان عمران بوده است.

ج) عبارتِ «یا اُختَ هارونَ» چگونه تفسیر می‌شود؟

به نظر ما، این مطلب، مسألهٔ ساده‌ای است. رلاند، طبق آنچه در کتاب هپولیت [*کتابکدهٔ شرقی*] آمده، برخی از تفسیرهایی را که مفسرانِ مسلمان در این باره گفته‌اند، یادآور شده است، به این مضمون که «یا اختَ هارون» یعنی«ای مریم که از نسلِ خانوادهٔ هارونی!»

با وجودِ درستیِ این تفسیر، برخی از خاورشناسان، به تکرارِ همان اتهام بی‌اساس که یوحنا دمشقی (۶۷۵ ـ ۷۴۹م) پیش از آنها گفته بود، مصمّم گشته‌اند.

1- V. Fabricius: Code and Apocyphus Novi Jestamenti, t. 1.P. 13- 67.

برای این که تصویر کاملی از این موضوع داشته باشیم، به برخی از آرای این خاورشناسان می‌پردازیم:

۱ـ هربرت گریم در کتاب *محمد* [جلد دوم، صفحه‌های ۹۲ تا ۹۳، ۱۸۹۵ م] می‌گوید: «در فاصلهٔ دوران مکّی، محمد تمامیِ اقتباسهای خود از تعالیم مسیحی را از طریق برخی شخصیتهای عهد جدید مثلِ عیسی، مریم، یحیی و زکریا که از سلسله پیامبران و قدیسان هستند، انجام داد. وی در دوران مَدَنی، دریافت که این مجموعهٔ افراد، در خانوادهٔ مبارکی که «خاندان عمران» خوانده می‌شدند، جای می‌گیرند. درنتیجهٔ این نگرش، بسیاری از اشتباههای تاریخی را مرتکب شد به گونه‌ای که مریم مادر عیسی را همان مریم، خواهر موسی و هارون دانست و سپس آن سه [مریم، موسی و هارون] را به عمرامِ تورات که پدر نخستِ خانوادهٔ پیامبران مسیحی است، می‌رساند».

۲ـ ژوزف هرویتس در این باره، در دو جا ازکتاب خود، **پژوهشهای قرآنی**، بحث می‌کند:

الف) «از عمران به عنوان پدر مریم (ماریا)، در دورانِ مدنی در سورهٔ تحریم، آیهٔ ۱۲ و سورهٔ آل عمران، آیه‌های ۳۳ و ۳۴، ذکر شده که در زمانهای بعد، با پدر مریم خواهر موسی، خلط شده است.»[1]

ب ـ «مریم به عنوان مادر عیسی در دورهٔ دوم دورانِ مکی یاد شده است؛ برای نمونه در سورهٔ مریم، آیهٔ ۳۴، زخرف، آیهٔ ۵۷. نیز از او به عنوانْ دختر عمران، تنها در سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۳۶ و سورهٔ تحریم، آیهٔ ۱۲، یاد شده است. همچنین، پیداست که او در سورهٔ مریم، آیهٔ ۲۸، خواهر هارون می‌باشد. این چنین است که میان مریم، مادر عیسی، و مریم، خواهر موسی و هارون خلط می‌شود. محمد، متون یونانیِ انجیل را در خصوص نامِ مریم، مادر عیسی، به کار گرفته است. در این متون، از طریق منابع سریانی، «مریم حبشی» و «ماریا» خواهر موسی و هارون شناخته می‌شوند و این دو نام مربوط به یك شخص می‌گردند.»[2]

۳ـ ونسینك در مقالهٔ «مریم» در دائرة المعارفِ اسلام، موضعی محافظه‌کارانه‌تر می‌گیرد و چنین می‌نویسد:

1- Horovitz, ***Untersuchongen Koranische***, P. 128.

2- *ibid*, PP. 138-139.

الف) فرضِ ونسینك آن است که نامِ عمران، بدون شك همان شکل توراتیِ آن، عَمْرَام، پدر موسی باشد. نیز چنین پنداشته می‌شود کـه در آیهٔ ۲۸ از سورهٔ مریم، مریم به عنوان خواهر هارون، آمده اسـت. این مطلب، منجر بـه خلط میانِ مریـم، مادر عیسی، و مریـمِ یاد شده در تورات، می‌گردد. سال[1] و گِروك[2] و دیگران معتقـدند، چنیـن خلطی غیرممکـن است. بـه هر حال، نوشته‌های اسـلامی تأکید دارند که ۱۸۰۰ سالِ میان عمرامِ در تـورات و میان پدر مریم، فاصله بوده است. قرآن، نامِ همسر عمران، مـادر بزرگِ عیسی را ذکر نکرده است، در حالی که نوشته‌های اسـلامی و مسیحی، اسم او را «آنّا» نامیـده‌اند. با وجود این، نوشتـه‌های اسلامی از این فراتر رفته و اشاره‌هـایی مفصل به اصل و تبار آنها کرده‌اند به طـوری که او دختر «فاقوذ» و خواهر «اشباع» یا «الیزابت» ـ آن گونه که در انجیل آمده ـ می‌باشد.

ب) می‌توان افزود که در عبارتِ «یا اخت هارون»، هارون، برادر موسی نبوده، بلکه مردی هم‌عصرِ مریـم بوده و به درجه‌ای از شهرت و آوازه رسیده کـه مریم با او مقایسه شـده است، یا این که برادر مریم بوده و در میان مردم به درستکاری و تقوا، معروف بوده است.[3]

۴ـ رژی بلاشـر در ترجمهٔ قرآن، در شرحی بـر آیهٔ ۲۸ از سورهٔ مریم، می‌گـوید: «در آیهٔ ۳۵ [و ۳۶] از سـورهٔ آل عمران، آمـده است کـه مادر مـریم، زن عمـران است و در آیـهٔ ۱۲ از سورهٔ تحـریم، نیـز آمده اسـت که مـریم، دختـر عمران مـی‌باشـد. این مطلـب با نـوشته‌هـای مسیحـی ـ چنـان که در انجیلهـا آمده اسـت ـ تعـارض دارد چـه در آنها پـدر مریـم «یواکیـم» نامیده شده است. این تعارض، روشن‌تریـن نزاع مسیحی علیه‌اسلام است که در روزگار محمد آغاز به شعله‌ور شدن نمود،[4] به طوری که مسیحیانِ نجران به خلـطِ میان مریم، مادر عیسی، و مریمِ نبیّه، خواهر هارون که در سفـر خروج، باب ۱۵، آیهٔ ۲۰ و سفر اَعداد، باب ۱۲، آیهٔ ۱، از او سخن بـه میان آمده، اعتـراض کردند. بـرای دوری از چنین اعتـراضهایی ، مفسـران پیشنهاد می‌کننـد که هـارون در عبارتِ «یـا اختَ هـارونَ» غیر از هـارونی اسـت که بـرادر موسـاست. همچنین، مفسـران اسلامی پیشنهاد مـی‌کنند که عبـارت «یا اختَ هـارونَ» به این معناسـت که

1- Sale.
2- Gerock.
3- C. F: de L'Encyclopédie de Islam, t. 3, P.359, de la Premiér edition.

۴ـ نك: طبری، ص ۵۹.

مریم از نژاد هارون است.[1]

۵ـ رودی پارت و کتاب *قرآن، شرحها و بررسیها*.

وی در این کتاب، در یادداشتِ خود بر آیهٔ ۳۳ از سورهٔ آل عمران، می‌نویسد: «شایسته نیست، آدمی میان نَسَب مریم در عهد جدید و میان مریم (ماریا) در عهد قدیم، خلط کند. این موضوع، به طور کلی، اشتباهی لفظی است و چه بسا آدمی نام «ماریا» و «مریم» را به جای هم به کار گیرد».

حقیقتِ پایانی این که، محمد ﷺ همیشه بر این باور بود که عیسی، فرزند مریم ـ ماریا ـ خواهر موسی است و وی به طور مستقیم و بی‌واسطه از نسل اوست. پارت، پس از این تأکید قاطع، با متهم ساختنِ قرآن به خلط و آمیختگی، می گوید: «شگفت آن است که در سورهٔ مریم آیهٔ ۲۸، مریم، مادر عیسی، به عنوان خواهر هارون، آمده است، و نیز در آیهٔ ۵۳ از همان سوره، خداوند از باب رحمت به موسی، برادرش هارون را به عنوان پیامبر، به او بخشیده است. از این رو، در این جا، هارون، برادر مریم و موسی به شمار می‌آید.

این نتیجه‌گیریِ پارت نادرست است، چون هیچ رابطهٔ مستقیمی میان آیهٔ ۲۸ (یا اختَ هارون) و آیهٔ ۵۳ که از دورهٔ تاریخیِ دیگری مربوط به موسی سخن می گوید، وجود ندارد. آغاز این دوره، با آیهٔ **وَ اذْكُرْ فِی الْكِتابِ موسیٰ اِنَّـهُ كٰانَ مُخْلَصًا وَ كٰانَ رَسُولاً نَبِیًّا**[2] شروع می‌شود. تمام آنچه در بارهٔ آرای پارت می‌توان گفت آن است که نگرشهای وی مبهم و متناقض است.

راه حل پنجگانهٔ مفسّران

با بررسیِ آرای دانشمندان، به نتایج زیر دست می‌یابیم:

الف) گریم و هرویتس، همان اتهام قدیمی را تکرار می‌کنند مبنی بر این که در قرآن، میان مریم، مادر عیسی و مریم، خواهر موسی و هارون، خلط صورت گرفته است. این دو در

1- *Le Coran traduction selon un essi reclassement des sourates*. t. 11, P. 229- 230n

[رژی بلاشر، *ترجمهٔ قرآن بر طبق ترتیب سوره‌ها*، ۲/ ۲۲۹ـ ۲۳۰، یادداشت]

۲ـ مریم (۱۹)، آیهٔ ۵۱: «و در این کتاب از موسی یاد کن! زیرا او پاکدل و فرستاده‌ای پیامبر بود.»

این باره، دلیل اضافی یا بررسیِ دیگری ـ غیر از آنچه رلاند از سال ۱۷۰۵ میلادی بیان داشته ـ ارائه نمی‌دهند ـ که امری است، به کلی شگفت.

ب) ونسینك، تنها به بیان آرای دیگران که چنین اتهامی را پذیرفته یا نپذیرفته‌اند، می‌پردازد و در عین حال، به آرای برخی از مفسران مسلمان هم استشهاد می‌نماید.

ج) بلاشر، مطلب جدیدی بیان کرده و چنین می‌انگارد که این اتهام به روزگار محمدﷺ بازمی‌گردد. وی ما را به «طبری/ ۵۹» ارجاع می‌دهد؛ با این حال نتوانستم این مأخذ را مشخص نمایم. منظورِ بلاشر از طبری، تفسیر طبری است (نك: توضیح نشانه‌های اختصاریِ نام مؤلفان در مقدمهٔ جلد اول از شرح او بر قرآن). امّا شمارهٔ ۵۹، نامفهوم است. در واقع، بلاشر قصدش اشاره به سخن طبری در تفسیرِ آیهٔ ۲۸ از سورهٔ مریم است.[1]

طبری می‌گوید، اهل تفسیر، آرای فراوان و متفاوتی پیرامونِ علت نامگذاریِ مریم به خواهر هارون و نیز هارونی که خداوند ذکر کرده، دارند. برخی می‌گویند،مریم از آن جهت، خواهر هارون خوانده شده تا به او ویژگیِ پاکی و پرهیزکاری بخشیده شود، چون بر نیکان و صالحانِ قوم، «هارون» اطلاق می‌شد؛ پس مراد از هارون، در نظر طرفداران این رأی، برادر موسی نیست. این رأی را حسن [بصری] از عبدالرزاق و او از مَعْمَر [بن مثنی] و او از قتاده، نقل کرده است که دربارهٔ عبارت «یا اختَ هارون» تأکید می‌ورزد که مردی بوده تقواپیشه در قومِ بنی‌اسراییل که «هارون» نام داشته است و مریم را هم به خاطر تقوای هارون، به وی تشبیه کرده‌اند [و به او گفته‌اند: «ای مانند هارون در راستی و پارسایی (توجه به «اخت» به معنای مجازیِ «شبیه»]. نیز بشر از یزید و او از سعید، نقل کرده است که قتاده این رأی را دربارهٔ این آیه، داده است.[2]

طبق متن طبری، می‌توان آرای مربوط به عبارت «یا اخت هارون» را به دو نوع

۱ـ محمدبن جریر طبری: *جامع البیان*، ج ۱۶، صفحات ۵۸ و ۵۹.

۲ـ همان، صص ۵۲ ـ ۵۴. [قتاده می‌گوید: «مریم از خاندانی بود نام جسته به پارسایی و راستی... و هارون پارسایی بود که در میان خاندانش، گرامی داشته می‌شد. او هارون برادر موسی نیست. او هارونِ دیگری است. چنین به ما رسیده که چون او دیده از جهان فروبست، جنازه‌اش را ۴۰۰۰۰ تن بدرقه کردند که همگنان هارونیانی از بنی‌اسرائیل خوانده می‌شدند. (و).].

تقسیم کرد:

الف) رأیی که تأکید دارد «هارون» در این‌جا، برادر موسی نیست.

ب) رأیی که برعکسْ تأکید دارد، هارون، برادر تنیِ موسی است.

دربارهٔ رأی نخست می‌توان میان سه رویکرد، تمایز قایل شد:

۱ـ رویکرد کسانی که می‌گویند: هارون شخصی صالح و پرهیزکار از مردان بنی‌اسراییل بوده است و هر کسی که به راستی و پارسایی شهره باشد،به این نام، توصیف می‌شود.

۲ـ رویکردی که تأکید دارد «هارون» مردی فاسق بوده است و مریم به سبب شکهایی که قوم او نسبت به پاکدامنی‌اَش کرده بودند، با او مقایسه شد.

۳ـ رویکردی که معتقد است مریم، برادری به نام هارون داشت که مردی پرهیزکار از بنی‌اسراییل بوده است. فخر رازی این رأی را پذیرفته است.[1]

امّا رأی دوم که تأکید دارد هارونِ یاد شده در آیه، برادر موساست، مستند به برداشتی مجازی از عبارت «یا اخت هارون» است که به معنای «از نسل هارون» می‌باشد [یعنی مریم از نسل هارون است]؛ مثل این که به مردی از قبیلهٔ تمیم گفته می‌شود: «ای برادر تمیم (یا اخ تمیم)» یا به مردی از قبیلهٔ مُضَر گفته می‌شود: «ای برادر مُضَر (یا اخ مُضَر) [یعنی ای که از دودمان تمیم یا مُضَری!].

با وجود این، طبری که این آرا را بیان می‌کند، در نهایت، رأیی را می‌پذیرد که از پیامبرﷺ نقل شده است. مفادّ سخن پیامبر ﷺ این است که هارون، برادر موسا نیست؛ بلکه مردی صالح از خاندان مریم است. ولی فخر رازی، رأیی به طور کامل، متفاوت را می‌پذیرد، چون تأکید می‌کند، پیامبر ﷺفرمود: «هارون در آیهٔ مورد نظر، همان هارونِ پیامبر است و مریم از نسل او می‌باشد. پس عبارت «یا اختَ هارونَ» مثل عبارت «یا اَخَ هَمْدانَ» است یعنی «ای یکی از افراد قبیلهٔ هَمْدان!»[2].

دو روایتی که در تفسیر طبری آمده و بیانگر ماجرای مغیرة بن شعبه است که به سوی

۱ـ فخر رازی: *التفسیر الکبیر*، ج ۱۱، ص ۳۷۱، بولاق، قاهره، ۱۸۶۲ م.

۲ـ همان، ج ۴، ص ۳۷۱.

مردم نَجْران فرستاده شد... ، در صحیح مسلم، صحیح ترمذی و سنن نسایی آمده است.[1] این روایت به نقل «عبدالله بن ادریس» از پدرش و او از سَمّـاك بن حرب، متکی است. نظر ترمذی آن است که ایـن حدیث، حَسَن، صحیـح و غریب[2] است. اگر حـدیث منسوب به مغیـرة بن شعبه، درست باشد، تمام اطلاعاتی که دربارهٔ موضوع مورد بحث داریم، تغییر می‌کند:

الف) صحّت روایت مغیره به این معناست که اتهام قرآن به خلط، در روزگار پیامبر ﷺ مطرح بوده است.

ب) از ایـن رو، یوحنّـا دمشقـی تنها بـه تکرار اتهـام کهنـی که بـه صـد سال قبـل از او بازمی‌گردد، پرداخته است(یوحنا دمشقـی حدود ۶۵۹ میلادی به دنیا آمد و حدود ۷۵۰ میلادی از دنیا رفت).

با ایـن همه، این پرسـش مطرح است که چـرا آرای مفسّرانِ مسلمان دربارهٔ ایـن اتهام، مختلف و متعدد بوده است، در حالی که در همان زمان ـ در زمان پیامبر ﷺ ـ این اتهام متوجه وی بوده و پاسـخ درستی به آن داده است. چـرا این مفسّران، تنها بـه نقل حدیث پیـامبر ﷺ و خامـوش کردن تمـام کسانـی که بـه خود جـرأت دادند تـا این اتهـام را مطرح نمـایند، بسنـده نکرده‌انـد؟ بسیار طبیعـی است که مسیحیـان مدینـه و یهود به محـض شنیدن آیـهٔ ۲۸ از سورهٔ

۱ـ نك: اسماعیل بن کثیر دمشقی، *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۳، ص ۱۹۳. [در این باز گفته، مغیره از سـوی پیامبر به سوی ترسایان نجران فرستاده می‌شود. نجرانیان، مغیره را می‌گویند: آیا پیامبرت گمان می‌کند، هارون برادر مریم و موساست و می‌خوانید: «یا اختَ هارون»؛ در حـالی که میان عیسی و موسی، زمانی بسیار است. مغیره مـی‌گوید: چون برگشتم، داستان را به پیامبر گفتم. پیامبـر گفت: آیا ایشان را آگاهی ندادی که پورانِ اسراییل، به نـام پیامبران و پرهیزگارانشان، نام می‌نهادند. نك: طبری، *جامع البیان*، ج ۱۶، ص ۵۹. (و).].

۲ـ[این سه واژه، سه واژهٔ ویژه در دانشهای حدیثی هستند که از دید حدیث‌پژوهان، دارای سه ارزش جداگانه بوده و در سه ردهٔ گوناگون، جای می‌گیرنـد. امّا ـ ترمذی، این سه را گاه برای یك حدیث، به کـار برده است و موجب بحث و جدل میان اهل نظر گشته است؛ چگونه حدیثی کـه حَسَن است و در سنجش با حدیثِ صحیح، دارای ارزش کمتر؛ در کنار آن جای گرفته اسـت؟ و همچنین «غریب» در کنار «حسن» و «صحیـح»؟ در پاسخ چنین گفته شده اسـت که از دید ترمذی، حدیثی از یـك روی، حَسَن می‌نموده و از سویه‌ای دیگر صحیح و از جنبه‌ای غریـب. در این باره نك: محمد جمال‌الدین قاسمی، *قواعد التحدیث*، صفحات ۱۰۴ و ۱۰۵. (و).].

مریم، اعتراضی کنند. با وجود این، هیچ منبعی یافت نمی‌شود که از این ماجرا سخن گفته باشد! از سوی دیگر، چرا تنها مسیحیانِ نجران، اعتراض کرده‌اند؟ و چرا قرآن این حادثه را ذکر نکرده است؛ قرآنی که تمام مجادله‌های پیامبر ﷺ با یهودیان و مسیحیان را آورده است؟

تمام این موارد ثابت می‌کند که دو روایت مربوط به این حادثه ـ که به مغیرة بن شعبه منسوبند ـ نادرست هستند. بهتر آن است که بگوییم این دو روایت، برای منعکس ساختنِ اتهامهای مسیحیان در خلال قرن دوم یا سوم هجری، ساخته شده است.

راه حل مشکل

به نظر ما، این مشکل به دلیل ساده‌ای در روزگار پیامبر ﷺ مطرح نشده است، چه مسیحیان و یهودیان در فهم عبارتِ «یا اختَ هارون» مشکلی نداشته‌اند، زیرا آنها دریافته بودند که مراد از آیه این است: «ای کسی که از نسل هارون هستی!». آنها نیز به سان تمام عربها به عبارتهایی چون «یا أَخَ هَمْدان و...» که مراد «ای که از نسل هَمْدان هستی» می‌باشد،عادت داشته‌اند و ـ آن گونه که برای خاورشناسان رخ داده[1] ـ هرگز به خیالشان خطور نمی‌کرد که محمد از تفاوت زمانیِ زیاد میان هارون و مریم، مادر عیسی، ناآگاه بوده باشد. این مسأله بر هیچ کس از یهودیانِ زیادی که در آن روزگار در مدینه زندگی می‌کردند، پنهان نبوده است.

می‌توان در این باره چند نمونهٔ دیگر را به آنچه طبری در تفسیر عبارت «یا اخت هارون» به آنها استشهاد کرده است، اضافه کرد:

۱ـ در آیهٔ ۵۰ از سورهٔ هود، آمده است: وَ اِلٰی عادٍ اَخاهُم هودًا.[2] بلاشر در ترجمهٔ کلمهٔ «اخاهم»، عبارت فرانسویِ «Leur Contribule» را به کار برده است، [به معنای فرزند دودمانِ ایشان]. او بیان نموده که کلمهٔ «اَخ» یا «اُخت» به معنای «عضوی از قبیله» یا «یکی از آنان» به

۱ـ از نظر تاریخی، نزدیکترین آنها به زمان ما، موریس گودفرا دومومبین (Mourice Gaudefroy Demombynes) است که در کتاب محمد (Mohamet) ، ص ۳۸۴، ۱۹۵۷ م، چنین اتهامی را مطرح کرده است. وی اندکی از ادعای خود، عقب‌نشینی نموده و گفته است: «شاید پیامبر فکر کرده بود که تورات و انجیل در یك زمان نازل شده‌اند [تا بدین‌سان، مریم، خواهر هارون، را مریم مادر عیسی داند.].

۲ـ «و به سوی [قوم] عاد، برادرشان هود را فرستادیم.»

کار می‌رود.[۱]

۲ـ در خطبهٔ مشهوری از علی‌بن ابی‌طالب (ع)، در نهج‌البلاغه، می‌بینیم که وی به بیتی استشهاد کرده و گویندهٔ آن را «اَخوهَوازن» خوانده است. منظور از «اخوهوازِن»، دُرَیْدبن صِمَّة است که از قبیلهٔ هوازن بود.[۲]

۳ـ دربارهٔ «حجاج بن یوسف ثقفی» فراوان گفته می‌شود که او «اخو ثقیف» است؛ یعنی به این قبیله (ثقیف) منسوب است.

۴ـ حتی امروزه هم به کارگیریِ این عبارت، «یا اخا العرب»، در روزنامه‌ها و مجله‌های عربی به معنای «ای کسی که از امت عرب هستی» رواج دارد.

هزاران نمونه از این نوع، در کتابهای عربی که در زمانهای مختلف نوشته شده است، یافت می‌شود. از همین رو بود که در آغاز این فصل تأکید کردیم تفسیر عبارتِ «یا اختَ هارون» بسیار ساده است، چون به سادگی به معنای «از نسل هارون» می‌باشد. این، یك تفسیر زبانی است و برای هر کس که عربی را خوب بداند و ویژگیهای گوناگونِ این زبان را بشناسد، بدیهی است.

با این همه، ممکن است کسی اعتراض کند که چرا مریم، در این بخش از قرآن، «اخت هارون»، نامیده شده است؟ پاسخ آن است که مریم از سوی قوم خود، مورد سرزنش واقع شد، چون به نظر آنها، مرتکب گناه بزرگی شده و بدون ازدواج، باردار شده بود. از آن جا که او از نسلِ هارون بود، تأثیر سرزنش، با چنین عبارتی، شدت می‌یافت؛ از این رو به کارگیریِ واژهٔ «هارون» به منظور یادآوریِ زشتیِ گناه و لغزش مریم به وی بوده است. عبارت «یا اختَ هارون» در نهایت زیباییِ خطابی است و کاملاً با بلاغت قرآنی که اعجازآمیز است، تناسب دارد؛ از همین‌روست که می‌گوییم عبارت «یا اخت هارون» در روزگار پیامبر ﷺ هیچ مشکلی را برای مسیحیان یا یهودیان برنینگیخت و مسلمانان هم به طور طبیعی، چنین فهمیده بودند که معنای عبارت، به معنای «ای کسی که از نسل هارون هستی»، می‌باشد.

1- *Le Coran*, II, P.441.

۲ـ [نك: محمدبن حسن موسوی (سیدرضی)، *نهج‌البلاغه* ، خطبهٔ ۳۵. (و)].

مسألهٔ شگفت در این باره، طبری و فخر رازی هستند که این تفسیر را تأیید نکرده‌اند، به‌طوری که رأی طبری روشن نیست و رأی فخر رازی نیز آن است که هارون برادر مریم و از پرهیزکارانِ بنی‌اسراییل بوده است؛ از همین رو، قوم مریم، در عبارت خود، نام هارون را به کار برده‌اند تا سرزنش اینان بر مریم سخت‌تر باشد، چون کسی با چنین برادر و خانواده‌ای، می‌باید بزرگیِ گناهش را احساس کند.[1]

رأی شگفت قُرَیظی

عجیب‌ترین رأی مفسران مسلمان دربارهٔ آیهٔ مربوط، رأی محمدبن کعب قریظی از قبایلِ یهود مدینه است که محمد ﷺ، آنها را رانده و طرد کرده بود. محمدبن کعب قریظی، ادعا کرده است که مریم، مادر عیسی، خواهر تنیِ هارون، و برادرش موساست که دنباله‌رو اوبوده است. ابن کثیر به شدت این نظر را رد نموده و گفته است: «این نظر، به کلی اشتباه است، چون خداوند در قرآن فرموده است که عیسی را پس از پیامبرانی چند، مبعوث نموده است؛ یعنی عیسی آخرینِ فرستادگان است و پس از او، فقط محمد ﷺ به پیامبری برانگیخته می‌شود. در حقیقت، علت این که مریم به «اخت هارون» خطاب شده، به خاطر عُرفی زبانی بوده است که افراد به نام پیامبران و صالحانِ خود نامگذاری می‌کردند»[2].

متن ابن کثیر، بسیار مهم است، چون منشأ خلطِ میان مریم، خواهر موسی و هارون؛ و مریمِ پاك، مادر عیسی را به ما نشان می‌دهد. سفر خروج، داستان مریمِ نخست، خواهر موسی و هارون، را چنین آورده است: «پس از خواندنِ این سرود، مریم نبیه، خواهر هارون، دف به دست گرفت و به رقصیدن پرداخت و زنان دیگر نیز به دنبال وی چنین کردند و مریم این سرود

۱ـ فخر رازی: *التفسیر الکبیر*، ج ۴، ص ۳۷۱، زیر آیهٔ ۲۸ از سورهٔ مریم.

۲ـ اسماعیل بن کثیر دمشقی: *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۳، صفحات ۱۹۲ و۱۹۳، زیر آیهٔ ۲۸ از سورهٔ مریم. [ابن کثیر در ادامه می‌افزاید که در بازگفته‌ای از پیامبر، ایشان خود را از آن روی که میان وی و عیسی، پور مریم، پیامبری نبوده، به عیسی مانند کرده است؛ از این روی، این دو بزرگ، به گونه‌ای واپسین فرستادهٔ خداوند به شمار می‌توانند آمد. اگر سخنِ قریظی، راست باشد، می‌باید میان عیسی و محمد ـ درود خدا بر آنان باد ـ پیامبرانی چند، بوده باشند، همچون سلیمان، داوود؛ آن سان که در نُبی آمده است. (بقره / ۲۴۶ـ ۲۵۱). (و).]

را خطاب به ایشـان خواند: خداونـد را بسرایید که شکـوهمندانه پیروز شـده است. او اسبها و سوارانشان را به دریا افکنده است»[1].

امّـا پرسـش مـا این اسـت کـه اگر قـریظی، انجیـل را خـوب می‌دانسـته، چـرا به ایـن شیوه دچـار خطا گشته و میـان مریم، خـواهر هـارون و موسی و میـانِ مریم پـاك، مادر عیسی، خلط کـرده است؟ این امـر شگفتی است. نیـز باید پرسیـد، آیا نگرش قـریظی نمی‌تـوانسته به عنوان منشأ احتمال دومی که رلاند بیان کرده، بوده باشد؟ همچنین، آیا وی، منشأ اتهامی نیست کـه پرچـم آن را بـرخی خـاورشنـاسان، در رابطـه با خلـط قـرآن میان مـریـم اول و مریـم دوم، برافراشته‌اند؟

نظـر قریظـی در تفسیـر طبری و فخـر رازی نیـامـده است و تنهـا در تفسیـر ابن کثیـر (۷۰۱ـ۷۷۴ هـ. ق./ ۱۳۰۱ـ۱۳۷۳ م) ایـن مطلب را یافتـه‌ایم. با این همه، ابـن کثیر، چیزی دربارهٔ مسألهٔ معجزه‌ای که خلط و آمیختگی میان مریم نخست و مریم دوم را بتواند تفسیر کند، ذکر نکرده است؛ معجزه‌ای که به واسطهٔ آن، مریم، خـواهر هارون، توانسته است تا تولد مسیح، زنده مانَد تا عیسی را به دنیا آوَرَد.

با وجود این، رلاند که در یکی از احتمالهای خود، از چنین معجزه‌ای سخن گفته است، آن را از گادنیولـو در کتاب ***دفاع از دین مسیـح در برابر «احمدبـن زین العابدیـنِ فارسی»***[2] برگرفته است. گادنیولو، خـاورشناسی ایتالیایی و کشیشی وابسته به رهبـانیت «کلریکوس مینور»[3] بود. وی استاد زبان عربی در دانشگاه رم بود و در سال ۱۶۱۲ میلادی کتابی را دربارهٔ دستور عربی با نام [***مبانی مختصر زبان عربی***][4] و فرهنگی با نام [***نظراتی دربارهٔ فرهنگهای عربی***[5]] تألیف کرد. همچنین وی، در سـال ۱۶۳۱ میلادی، کتـابی بـا نام ***دفاع از دیـن مسیح***[6] [و در سـال ۱۶۴۹

۱ـ عهد قدیم، سفر خروج، باب ۱۵، آیه‌های ۲۰ و ۲۱.

2-Fillippo Guadagnolo, ***Apologia fro religione Christiana, Contra Ahmedem Abu Zin Persam,*** P. 279, Abruzzi, 1596; environ- Rome, 1656.

3- Die chiérici regulari minor: .[.(و). گادنیولو، ترسکار و کاهنی بوده فرانسیسکانی.

4- ***Breves instutianes arabicae linguae***, 1612.

5- ***Thesaurus seu Dictionarium arabicium***, 1612.

6- ***apologia fro christiana religione***, 1631.

میلادی، کتابی با عنوان *نقدهایی بر ضد اسلام*][1] نگاشت. وی در سال ۱۶۷۱ میلادی، در ترجمهٔ کتاب مقدس به عربی[2]، مشارکت داشته است.

کتابی که در این جا، برای ما مهم است، *دفاع از دین مسیح* می‌باشد. این کتاب را گادنیولو در ردّ «احمدبن زین العابدین اصفهانی» نویسندهٔ کتابی به زبان فارسی با نام *صاقل المرآة* (*صیقل‌دهندهٔ آینه*)، نوشت. این کتاب، خود، ردّ کتابی است با نام *مرآة مرئیة الحقّ* (*آینهٔ تمام نمای حق*).

کتاب گادنیولو، در سال ۱۶۳۱ میلادی در رم منتشر شد و پس از ۶ سال، در سال ۱۶۳۷ با نام *«اجابة القسّیس الحقیر، فیلیبس کورانولوس الراهب من رهبانیة یقال لها بلغة الفرنجی «کلیرکوس مینور» ، الی احمد الشریف بن زین العابدین الفارسی الاصفهانی*، [به عربی] ترجمه گشت. عنوانِ لاتین این کتاب، چنین است:

R. P. Philippi Guadagnoli; lericorum reg. Minarium pro Christiana Religione Responsio ad objectiones Ahmed Filii Zin Alabedin, persa Asphahanensis.

گادنیولو پس از بیان اتهامِ خلط میان مریم، خواهر هارون و مریم، مادر عیسی، به پاسخ مسلمانان در این باره می‌پردازد. [وی می‌گوید که در نزد مسلمانان، پاسخی برای این فاصلهٔ تاریخی میان دو مریم وجود دارد در این پاسخ، این دو مریم، در حقیقت، یکی هستند که با معجزه، از زمان موسی تا زمان عیسی زنده مانده است تا به مسیح باردار شود...][3].

همان‌گونه که پیداست، گادنیولو به منبعی که دربردارندهٔ پاسخ و ردیهٔ مسلمانان ـ علیه کسانی که آنها را به خلط زمان مریم، خواهر هارون؛ و مریم، مادر عیسی متهم کرده‌اند ـ اشاره نکرده است. آن گونه که پیداست، گادنیولو خود اعتراف می‌کند که چنین ردیه‌ای را نزد مخالفِ خود ـ یعنی احمدبن زین العابدین اصفهانی ـ هم نیافته است. بنابراین آیا وی، آن را در یك

1- *Consideragzioni contra la religione Naomettana*, 1649.

2- ***Biblia arabica.***

3- C. F: ***lericorum reg. Minorium pro Christiana***..., P. 279;

و در ترجمهٔ عربی نك: *اجابة القسیس*...، ص ۵۳۴.

منبع فارسی یا عربی، یافته است؟ به هیچ وجه نمی‌توان در این باره با قاطعیت سخن گفت، چون گادنیولو هیچ اطلاعاتی در بارهٔ منبعی که به آن استناد کرده است، به ما نمی‌دهد. آیا امکان دارد که وی از تفسیر ابن کثیر که به رأی قریظی پرداخته، آگاه بوده باشد؟ با وجود این، اگر این مطلب درست باشد، گادنیولو از کجا ماجرای معجزه‌ای را که مریم، خواهر هارون و موسی را تا تولد مسیح، زنده نگاه داشته، آورده است؟ در حالی که در تفسیر ابن کثیر، ذیل آیهٔ مورد بحث مطلبی دربارهٔ چنین معجزه‌ای، وجود ندارد! آیا ماجرای معجزه، تنها برداشتی است از سخن قریظی؟ گادنیولو، از چه کسی، چنین مطلبی را دریافته است؟

مطلبی که نمی‌توان در آن تردید نمود، آن است که ماجرای چنین معجزه‌ای از زبان مفسّری مسلمان گفته نشده است، چنان که گادنیولو هم آن را، به طور قطع، به مسلمانان نسبت نمی‌دهد. بنابراین تنها یك احتمال باقی می‌ماند و آن، این که گادنیولو یا یکی از مسیحیان مجادله‌گر، این داستان را جعل کرده باشد! چنین احتمالی امکان دارد؛ به ویژه اگر در موضوعی که کتابِ گادنیولو به آن پرداخته، تأمّل کنیم. گادنیولو چندان به منابع اسلامی استناد نکرده است؛ به طوری که وی را می‌بینیم در بحث خود، به دو کتاب غیرقابل اعتماد به نامهای *هاجر* و *تاریخ امام* استشهاد می‌کند.[1] هم‌چنین، وی کتابی را به پیامبر ﷺ نسبت می‌دهد به نام *الأنوار*[2]. حیله‌گرانه‌تر آن که، وی ادعا می‌کند محمد ﷺ، کتابی دربردارندهٔ ۱۲۰۰۰ حدیث تألیف کرده است و هر گاه از طرف مسلمانان، پیرامونِ درستی این احادیث پرسش می‌شد، می‌گفت که تنها ۳۰۰۰ حدیث درست می‌باشد.[3]

چنین است که اشتباه و لغزش، گادنیولو را فراگرفته و چنین پنداشته است که کتابهای سیره و حدیث، توسط پیامبر ﷺ نوشته شده و در روزگار وی وجود داشته‌اند! چگونه می‌شود، گادنیولو، استاد زبان عربی در دانشگاه رُم (!) تا این اندازه نادان و تا این حد، سوء نیّت داشته باشد: به هر حال، کتاب *دفاع از دین مسیح* او تا اندازه‌ای از غلطها و مغالطه‌کاریها پر است که نمی‌توان از اطلاعات و مطالبِ آن بهره‌مند گشت.

1- *ibid*, P. 297, (در ترجمهٔ عربی، ص ۵۵۷).
2- *ibid*, P. 303, (در ترجمهٔ عربی، ص ۵۶۰).
3- *ibid*, P.281, (در ترجمهٔ عربی، ص ۵۳۸).

ابن کثیر و دلیلِ زبان‌شناختی و تاریخیِ وی

اندکی دربارهٔ شخصیتِ قُرَیظی که مریم، خواهر هارون و موسی را همان مریم، مادر عیسی، می‌داند، بحث می‌کنیم. نامش، ابوحمزه، محمدبن کعب قُرَیْظی است. سَمْعانی، توضیح بیشتری دربارهٔ تبارنامهٔ او می‌دهد. وی می‌گوید: «او «محمدبن کعب بن سُلَیْم بن عَمْرو بن اِیاس بن حَیّان [بن قَرَظَة] بن عِمْران بن عُمَیْر بن قُرَیْظة بن حارث» است و اصلش از مدینه. از برجسته‌ترین بزرگانِ مدینه در حدیث و فقه. از راویانی چون «عبدالله بن عباس»، «عبدالله بن عُمَر» و «زیدبن اَرْقَم» روایت کرده است. در سال ۱۰۸ یا ۱۱۷ هجری در مدینه از دنیا رفته است»[۱].

به طور روشن، اطلاعات دیگری از او برای شناخت رویکرد فکری و نگرشهای وی، نیافته‌ایم تا بررسیِ اقوالِ منسوب به او در تفاسیر قرآن را، ضروری شمارد. با این حال، با بررسیِ آنچه از او رسیده، میزان اثرپذیریِ وی از اسراییلیات و اطلاعات او از انجیل و تلمود در تفسیر قرآن[۲]؛ روشن خواهد شد.

ابن کثیر به رأی قریظی، پیرامون خلط میانِ مریم، خواهر موسی و هارون، و میان مریم، مادر عیسی، حمله کرده است، زیرا چنین نظری، به خلطی زمانی منجر می‌شود که به موجب آن، داوود و سلیمان، پیامبران پس از عیسی خواهند بود، در حالی که این مطلب با قرآن منافات دارد؛ چون در قرآن آمده است که داوود و سلیمان پس از موسی [و پیش از عیسی] آمده‌اند. این مطلب را ـ چنان که ابن کثیر می‌گوید ـ آیه‌های ۲۴۶ تا ۲۵۱ از سورهٔ بقره، تأکید می‌کنند.

۱ـ نك: سَمْعانی، *الأنساب*، چاپ مرگِلیوث، لیدن، ۱۹۱۲ م.

۲ـ [براساس آنچه در روایتهای سنّی آمده، محمدبن کعب قُرَظی (قُرَیْظی)، به منزلهٔ کاهن و ترسایی معرفی شده که در تفسیر قرآن، از داناترینِ مردمان بوده است. وی از کسانی شمرده شده که در مدینه، به داستان سرایی می‌پرداخته است و خوب روشن است که در داستانهای دینیِ خود، از آموزه‌های آیینِ پیشینش، یهود، بهره می‌گرفته است. (دربارهٔ او نك: یوسف مزی، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، چاپ بشار عواد معروف، ج ۲۶، صفحات ۳۴۵ و ۳۴۶). به هر روی، بزرگداشتی که از او انجام گرفته، از دید شیعی، پذیرفته ننموده است. (نك: جعفر مرتضی عاملی، *الصحیح من سیرة النبی الاعظم*، ج ۸، صص ۱۸۴ ـ ۱۸۶. (و)].

جرج سال[1] نیز به نوبهٔ خود به دلیل ابن کثیر که بر قرآن، مبتنی است، استشهاد می‌کند. سال، در یادداشتی [مربوط به آیهٔ ۳۳ به بعد] از سورهٔ آل عمران می‌نویسد: «طبق دین اسلام، عِمران یا عُمران، نام دو شخصِ متفاوت است. یکی پدر موسی و هارون است و دیگری پدر مریمِ پاک[2]. با وجود این، برخی از نویسندگان مسیحی نام پدرِ مریمِ بتول را «یواکیم» خوانده‌اند. مفسرانِ مسلمان بر این نظرند که در آیهٔ ۳۳ از سورهٔ آل عمران، منظور از عمران، پدر مریم است. با این حال، عمرانی که هارون پسر اوست و نام مریم با او [در سورهٔ مریم، آیهٔ ۲۸] یاد شده، پدر مریم نیست. عمران، پدر مریم، دختر دیگری به نام «اشیاع» (الیزابت) داشت که با زکریا ازدواج کرد و مادر یحیی گشت، از همین رو در دین اسلام، یحیی و عیسی، پسرخاله‌اند.[3]

به طور کلی به خاطر تشابهی اسمی که برای نویسندگانِ مسیحی به وجود آمد، این نظر پدیدار شد که قرآن، میان مریم، مادر عیسی، و مریم، خواهر هارون و موسی، خلط نموده و در

1- Jorge Sale.

۲ـ نک: زمخشری، *الکشاف*، و نیز: بیضاوی، *انوار التنزیل*، زیر آیهٔ مربوط. [در میان مفسّران، دربارهٔ «آل عمران» دو رأی یافت می‌شود. زمخشری در زیر آیهٔ ۳۳ از سورهٔ آل عمران می‌گوید: «آل عمران، موسی و هارون، دو پسر «عمران بن یصهر» هستند. نیز گفته شده که آل عمران، عیسی و مریم، دختر «عمران بن ماثان» هستند. میان این دو عمران، ۱۸۰۰ سال فاصله بوده است. ابن منیر اسکندری در *الانتصاف* که نوشته‌ای انتقادی بر کشّاف است، رای دوم را برتر می‌نهد و چنین دلیل می‌آورد که در سورهٔ آل عمران، داستان عیسی و مریم، به پردامنگی یاد شده است، به گونه‌ای که در دیگر سوره‌ها این گونه نیست؛ لیك از داستانِ موسی وهارون در این سوره، یادی نشده است؛ پس می‌توان گفت که عمرانِ یاد شده در این آیه، باب مریم، عمران بن ماثان، است. (نك: زمخشری، *الکشاف* چاپ شده با حاشیه «الانتصاف»، ج ۱، ص ۳۵۴. افزون بر این دلیل، که بر بافت معناییِ سوره استوار است، دلیل تاریخیِ بیضاوی است. بیضاوی می‌گوید که عمران در این آیه، باب مریم است نه باب هارون، زیرا سرپرستیِ مریم به زکریا سپرده آمد و زکریا همروزگار باب مریم، عمران بن ماثان بوده نه عمران بن یصهر، بابِ هارون. اسماعیل بن محمد حنفیِ قونوی (م ۱۱۹۵ هـ. ق) نیز در حاشیهٔ خود بر تفسیر بیضاوی، چنین گفته است (نك: قونوی، حاشیة القونوی، ج ۶، ص ۱۱۲. (و).]

3- George Sal, The Koran of Mohammed, P. 39.

قرآن یا به طور کلی *قرآن محمد*، ترجمه‌ای است انگلیسی از متنِ عربیِ قرآن با یادداشتهایی توضیحی که مبتنی بر بیشترِ تفسیرهای اسلامی است، نگاشتهٔ جرج سال، لندن، ۱۷۳۴م.

نتیجه، خلطی نامعقول میـان زمانها ایجاد کرده است. بنابراین، اگـر این مطلب حقیقت داشته باشد، برای از میان بردنِ ویژگیِ الهیِ این کتاب، کافی است.[۱] با این حال، اگر فرض کنیم که محمد ﷺ به اندازه‌ای از تاریخ گذشته و ترتیـبِ زمانی رویدادهای آن ناآگاه بوده که وی را در چنین اشتبـاه بزرگـی افکنده، ولی نمـی‌توانیـم چنین اشتبـاهی را از قرآن، دریـابیم. ایـن که دو شخص دارای یك نام باشند، به طور ضروری، به آن معنا نیست که یك فرد باشند. این اشتباه با مفهوم دیگر آیاتِ قرآن که از آنها چنین استنباط می‌شود که محمد می‌دانسته، موسی قرنها پیش از عیسی بوده، در تعارض است. از همین رو، مفسّران در آگاه ساختنِ ما که ۱۸۰۰ سال، میان عمران، پدر موسی و عمران، پدر مریم پاك، فـاصله بوده است، اشتباه نکرده‌اند. اینان، این دو عمران را فرزندانِ دو شخص متفـاوت شمرده‌اند. بنا به گفتهٔ مفسّران،عمران، پـدر موسی، پسر «یصهَر» (Izhar = yeshar) پسر «قهات»[۲] پسر «لاوی» بوده اسـت؛ و عمران، پدر مریـم پاك ـ مطـابق تبـارنـامه‌ای کـه مفسّران آن را تـا داوود و [پیـش از او تا یعقـوب] ـ و حتی تـا آدم! ـ رسانده‌اند، پسر «ماثان» شمرده شده است.[۳]

با این همه، با نگرشی نادرست و از روی بدنیّتی [گفته شده]، «چه بسا ملاحظه شود که مریمِ پـاك، در قرآن، خواهر هارون (بـه معنای واقعیِ آن) خوانـده می‌شود، و نه خواهـر موسی (مریم / ۲۸). او با معجزه‌ای از روزگار موسی تا عیسی، زنده‌نگاه داشته می‌شود تا مادر عیسی گردد»[۴].

به طـور کلی، بررسـیِ درست، مختصر و پـر از اطلاعـاتِ جرج سال، از تمـام آنچه از خـاورشنـاسانـی چـون «گـریـم، هرویتـس، ونسینـك، گـود فـروا دومـومبین، پـارت» و دیگـر

1- N: V.Reland, *De Rel. Moh.* P. 211; Marracci, ***Alcoran***...P. 115etc; Prideaux: ***Letter to the Deits***, P. 185.
[نك: رلاند، *دین محمد*، ص ۲۱۱؛ مراکچی، ترجمهٔ قرآن، ص ۱۱۵.].

۲ـ «یصهر» در واقع، برادر «عمرام» بوده است. نك: عهد قدیم، سفر خروج، باب ۶، آیهٔ ۱۸.

3- C. F: Reland, De rel. Moh. P.211; D'Herbelot, Prib. Oreint.

نیز نك: زمخشری، *الکشّاف* و بیضاوی، *انوار التنزیل*، زیر آیهٔ ۳۳ از سورهٔ آل عمران.

4- Guadagnolo, ***Apology pro rel. Chri. Contra Ahmad Ebn Zeib al Abedin***, P. 279.

[*دفاع از دین مسیح در برابر احمدبن زین العابدین*، ص ۲۷۹].

عرب‌پژوهانی کـه دو قرن پس از آنهـا آمده‌اند، خـوانده‌ایـم؛ واقع‌گرایـانه‌تر و از دقـتِ علمیِ بیشتری برخـوردار است. سال، بر آثـار رلاند تکیه کرده و از آنهـا بهره برده است. بـا این حال، نگرشهای وی ازنگرشهای رلاند، تکامل یافته‌تـر است به طوری که او از نگرشهای خود با روی آوردن بـه دلایلی مبتنـی بر زبـان‌شناسـی و عقلگرایـی، دفاع کـرده است؛ همچنیـن او از آرای مفسران مسلمان، مانند زمخشری نگارندهٔ تفسیر *الکشاف* و بیضاوی، نگارندهٔ تفسیر *انوار التنزیل وأسرارالتأویل* استفاده نموده است.

فرجام سخن

پس از این بیان طولانی و جامع، به چکیدهٔ زیر می‌رسیم:

۱ـ معنـای عبارت «یا اخـتَ هارونَ» در آیهٔ ۲۸ از سـورهٔ مریم، بـه سادگی، چنیـن معنا می‌دهد: «ای کسـی که از نسل هارون هستی!». بـا توجه به ایـن که مریم از نسل پیـامبران بوده است، می‌بـاید تهمت زنانـی که یهودیان بـه وی می‌توانستند بـزنند، بسیار دردآور باشـد [که با چنین عبارتی، ایـن معنا حاصل می‌شود] انجیل لوقـا، بر نزدیکیِ نَسَبی مریم بـا نسل پیامبران، تأکیـد دارد چنان که در آن، مـریم، خویشاونـدِ «اشیاع» (الیصابـات) [الیزابت]، مـادر یحیای پیامبر است.

۲ـ یهودیـان و مسیحیانِ مدینه و شبه جزیـرهٔ عربستان، این عبارت را بـه همین صورت [ای که از نسل هارونی!] می‌فهمیدند. از جنبهٔ زبانی، واژهٔ «اخ»، «اُخت»، «یا اَخ» و «یا اُخت» پیش از نـام قبیله، قوم و تبـار، به این معنـاست: «از آن قبیله، قـوم یا تبار». طبـری و تعدادی از مفسّران قرآن، این مسأله را به همین‌گونه بررسـی کرده و نمونه‌هایی برای آن ارائه داده‌اند. ما هم شماری از چنین نمونه‌هایی ـ برگرفته از قرآن و سخن بزرگان ـ را ارائه نمودیم.

۳ـ از همیـن رو، معتقدیم کـه عبارت «یا اخت هـارونَ»، در روزگار پیامبـر ﷺ مشکلی ایجاد نکرده است [چه معنای آن به خوبی، فهمیـده می‌شده است]؛ با این حال، دربارهٔ روایت مسلم، نسایی و ترمذی ـ که در تفسیر طبری هـم آمده ـ و پیرامون اختلافی است [در معنای «یا اخت هارون»] میان مغیـرة بن شعبه ـ فرستادهٔ رسـول خدا به نجران ـ و میان مـردم آن جا، [باید

بگوییم که] از نظر ما، روایتی است ساختگی تا تأیید شود که این اعتراض و اختلاف، از سوی پیامبر ﷺ پاسخ داده شده است. از طرفی، راه حل پیشنهادیِ طبری و فخر رازی را هم که می‌گفتند «مریم، مادر عیسی، برادری داشته به نام هارون» بعید می‌دانیم، چون این راه حل، بر هیچ دادهٔ تاریخی مبتنی نیست.

۴ـ ممکن است بپرسیم، در پسِ اتّهامِ قرآن به خلطِ میان مریم، مادر عیسی، و مریم، خواهر موسی و هارون، و در نتیجه خلط میان زمانها، چه کسانی وجود دارند؟ [در پاسخ باید گفت] نخستین نویسندهٔ مسیحی که این اتهام را مطرح کرده، یوحنّا دمشقی (در گذشته به سال ۷۴۹ میلادی) می‌باشد. اگر او، مطرح‌کنندهٔ این اتّهام نباشد، می‌توان آن را به مسیحیانِ سوریه در خلال قرن اول هجری (هفتم میلادی) نسبت داد؛ به طوری که یوحنّا دمشقی، این اتّهام را از آنها برگرفته و در کتابش فرقه‌ها ثبت کرده است.

۵ـ از قرن هشتم میلادی تاکنون، این اتهام رایجترینِ اتهامها علیه قرآن و پیامبر ﷺ گشت که برخی از بزرگان دینِ مسیحی و دانشمندان، طرح نمودند و در بحثها و پژوهشها و نگرشهای علمی‌شان علیه اسلام، به کار بردند.

۶ـ برای رویارویی با چنین اتهامهایی، حدیث مغیرة بن شعبه ساخته شد و از سوی برخی تاریخ نگاران نیز پذیرفته گشت.

۷ـ با همهٔ اینها، ابن کثیر، دلیل عقلانیی ارائه داد که بر نقد تاریخی تکیه داشت و در غیرممکن بودنِ به اشتباه افتادنِ قرآن و خلط زمانی، خلاصه می‌شد، چه از خلال آیاتِ دیگر پیداست که از قرآن، به ژرفی، درك می‌شود که میان هارون و مریم، مادر عیسی، فاصله‌ای زمانی است که میان این دو، جدایی می‌افکند. با توجه به این دلیل است که جرج سال، در یادداشت خود بر آیهٔ موردنظر، در ترجمهٔ انگلیسیِ قرآن، چاپ شده در سال ۱۳۷۴ میلادی، تأکید می‌کند که غیرممکن است قرآن دچار چنین اشتباهِ زمانی شده باشد؛ او می‌گوید: «همان‌طور که در چند جای قرآن کریم آمده است، آشکارا برمی‌آید که محمد، خوب می‌دانسته که موسی، چندین قرن پیش از عیسی بوده است».

۸ـ بدین ترتیب، همگامیِ «گریم، هرویتس، ونسینك، بلاشر، گودفروا دو مومبین وپارت» ـ هر چند چهار نفر اخیر، این اتهام را در جمله‌ای شرطی [و به صورتی احتمالی] بیان

کرده‌اند ـ امری شگفت به نظر می‌رسد، چه اینان اتهامشان را بر هیچ دلیلی، بنیاد ننهاده‌اند؛ همچنان که رنجِ بررسیِ راه‌حلهای پیشنهادیِ مفسرانِ مسلمان را ـ که دیگر نویسندگان مسیحیِ اروپا مانند رلاند و جرج سال، آن را پذیرفته‌اند ـ به خود نداده‌اند.

چنین موضعگیریی متهمانه از سوی کشیشان و بزرگان دینیِ مسیح و مبلّغانِ آن مانند یوحنّا دمشقی، نیکولاکوزایی، گادنیولو و دیگران، پذیرفتنی است؛ امّا چنین اتهامی را از سوی دانشمندانی که از آنان واقع گرایی و بی‌تعصّبی، انتظار می‌رود؛ نمی‌فهمیم!

یادداشتهای فصل دوازدهم

هارون

کلمهٔ هارون، بیست بار در قرآن به کار رفته است. به نظر جِفری، همیشه مراد از هارون همان هارون در عهد عتیق است. گمان می‌رود این نام مدّتها پیش از ظهور اسلام در نزد اعراب معروف بوده و به کار می‌رفته است.[1]

اما در میان مفسران، آرای پراکنده‌ای در بارهٔ هارون، به ویژه در رابطه با آیهٔ ۲۸ از سورهٔ مریم مطرح شده است. از جمله آورده‌اند:

۱ـ هارون در میان بنی‌اسراییل مردی صالح بود و هر کس اهل صلاح بود به هارون تشبیه می‌شد (ابن عباس، قتاده، کعب، ابن زید، مغیرة بن شعبه به روایت از پیامبر (ص).

۲ـ هارون برادرِ پدری مریم و مردی نیکو روش بود. (کَلْبی).

۳ـ هارون برادر موسی بود و مریم با او نسبتی داشت (سُدّی).

۴ـ مردی بدکار بود. منظور از آیهٔ یٰا اُخْتَ هٰارُونَ مٰا کانَ اَبُوكِ اَمْرَأَ سَوْءٍ وَ مٰا کـانَتْ أُمُّكِ بَغِیّـاً. این است که تو از لحاظ بدی و آلودگی شبیه وی هستی؟[2]

طبرسی در *مجمع البیان* چهار قول را نقل کرده است:

۱ـ آرتور جفری: *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۴۱۰.

۲ـ ابوالفتوح رازی: *رَوض الجَنان و رَوح الجنان*، ۱۵۹۰، ص ۱۶۲.

۱ـ هارون مردی صالح بود و هر کس که به خوبی معروف بود به او نسبت داده می‌شد.

۲ـ برادر پدری مریم بوده است نه مادری؛ ولی انسان نیك کرداری بود.

۳ـ برادر موسی بود و به مریم نسبت داده شده است، چون از نسل وی بوده است. مثل این که می‌گویند: یا أخاتمیم.

۴ـ مردی فاسق بود و از سر سرزنش به او نسبت داده‌اند.[1]

علامه طباطبایی در ذیل همین آیه، ضمن ذکر مطالب *مجمع البیان*، چنین آورده است:

«در کتاب *سعد السعود*، ابن طاوس از کتاب عبدالرحمن بن محمد أزدی نقل کرده است که گفت: سماك بن حرب از مغیرة بن شعبه برایم حدیث کرد که رسول خدا ﷺ مرا به نجران فرستاد تا آنها را به اسلام دعوت کنم. آنها از سرخرده‌گیری از من پرسیدند که قرآن، مریم را خواهر هارون خوانده است و گفته: یا أخت هارون؛ و حال آن که میان مریم و هارون سالهای بسیار فاصله بوده است. من نزد پیامبر ﷺ آمدم و جریان را نقل کردم. پیامبر ﷺ فرمود: چرا پاسخ ندادی که در میان آنها رسم بوده که افراد را به نام انبیا و صالحان خود می‌خواندند. خلاصه این که مراد از هارون در جملهٔ «یا أخت هارون» مردی است که نامش هم نامِ هارون پیامبر، برادر موسی بوده است و هیچ دلالت ندارد بر این که مرد نامبرده آن‌طور که برخی پنداشته‌اند، از صالحان بوده است.[2]

در هر حال، هارون نخست زادهٔ عمران و برادر موسی (ع) از یك پدر و مادر است و در زبان عبری به معنای «کوه‌نشین» است. برخی که موسی (ع) را مصری الاصل می‌پندارند، هارون را برادر رضاعی موسی (ع) می‌شناسند. نام وی بیست بار در قرآن مجید ذکر شده است و از جمله انبیا به شمار رفته است. حدیث منزلت که به موجب آن پیامبر ﷺ به علی (ع) می‌فرماید«أنتَ منّی بمنزلة هارونَ منْ موسیٰ إلاّ أنّه لا نبیَّ بعدی» متفقٌ علیهِ اهل تشیع و تسنن است. هارون به نقلِ تورات ۱۲۳ سال عمر کرده و در سنّ ۸۳ سالگی به معاضدت حضرت موسی (ع) مأمور شده است. به موجب قرآن، هارون به واسطهٔ فصاحتی که داشته به درخواست حضرت موسی (ع) از طرف خداوند به یاری و همکاری موسی (ع) مأمور گردیده است. هر دو با هم فرعون را به یکتاپرستی دعوت کردند و

۱ـ فضل بن حسن طبرسی: *مجمع البیان*، ج ۶، ص ۷۹۱. و *منهج الصادقین*، ج ۵، ص ۴۱۶.

۲ـ محمد حسین طباطبایی: *المیزان*، ج ۱۴، صص ۵۸ ـ ۶۸.

بنی‌اسرائیل را از مصر نجات بخشیدند و به جانب سرزمین مقدّس سوق دادند. هارون هنگامی که موسی (ع) برای گرفتن احکام به طور سینا رفته بود بر بنی‌اسراییل خلافت می‌کرد. حادثهٔ سامری در آن زمان اتّفاق افتاد و از آن جهت هارون مورد عتاب موسی (ع) قرار گرفت. هارون به موجب تورات مقام نبوّت نداشته و رئیس کاهنان بوده است و حتی یك بار مدّعی مکاشفه شده و با موسی (ع) به معارضه پرداخته امّا به زودی پشیمان گردیده است.

«ساختن گوساله هم در تورات فعلی به هارون منسوب است. صاحب ***قاموس کتاب مقدس*** معتقد است که هارون بـه الوهیّت آن بت معتقد نبوده و آن را به خدایی معرفی نکرده و فقط اقدام او به این کار از جهت ساکت نمودن قوم بوده است».[1]

۱ـ محمد خزایلی: *اعلام قرآن*، امیرکبیر، ۱۳۷۱ هـ. ش، صفحات ۶۵۷ و ۶۵۸.

فصل سیزدهم

مسألهٔ «هامان»

مسألهٔ «هـامان»، مشاجرات بسیاری را در محـافلِ منتقدانِ قرآن، برانگیختـه است. نامِ هامان، به عنوان یکی از یاران یا وزیرانِ فرعون، ۶ بار در قرآن، به شرح زیر آمده است:

۱ـ وَ نُمَکِّنَ لَهُم فی الأرضِ و نُرِیَ فرعونَ و هامانَ و جُنودَهُما مِنْهم ما کانوا یَحْذَرونَ.[۱]

۲ـ فَالْتَقَطَهُ آلُ فرعونَ لِیَکونَ لَهُم عَدُوًّا و حَزَنًا، اِنَّ فرعونَ و هامانَ و جُنودَهما کانوا خاطِئینَ .[۲]

۳ـ و قالَ فـرعونُ یا اَیُّهـا المَلَأُ ما عَلِمْـتُ لَکُم مِنْ اِلٰـهٍ غَیْـری فَـاَوْقِدْ لی یـا هامانُ عَلَـی الطینِ فَاجْعَلْ لی صَرْحًا لَعَلّی اَطَّلِعُ اِلَی اِلٰهِ موسی و اِنّی لَأَظُنُّـهُ مِنَ الْکاذِبینَ.[۳]

۴ـ وَ قارونَ و فرعـونَ و هامانَ و لَقَدْ جـاءَهُم موسی بـالبَیِّناتِ فَاسْتَـکْبَروا فی الأرْضِ و مـا کانوا سابِقینَ.[۴]

۱ـ قصص (۲۸)، آیـهٔ ۶: «و در زمیـن [ستم‌کشیـدگانِ فـرعـون را] قدرتشـان دهیـم و [از طرفـی] به فـرعـون و هامـان و لشکریانشان آنچه را از جانب آنان بیمناك بودند، بنمایانیم.»

۲ـ همـان، آیهٔ ۸: «پس خانـدان فرعون، او [موسـی]را [از آب] برگرفتند تـا سرانجام دشمنِ [جـانِ] آنان و مایهٔ انـدوهشان باشد. آری، فرعون و هامان و لشکریان آنها، خطاکار بودند.»

۳ـ همان، آیهٔ ۳۸: «و فرعون گفت: 'ای بزرگان قوم، من جز خویشتن، برای شما خدایی نمی‌شناسم. پس ای هامان، برایم بر گِـل آتش بیفـروز و برجی [بلنـد] برای مـن بساز، شایـد به [حـالِ] خدای مـوسی، اطلاع یـابم، و مـن جدًّا او را از دروغگویان می‌پندارم'.»

۴ـ عنکبوت (۲۹)، آیهٔ ۳۹: «و قـارون و فرعون و هامان را [هم هلاك کـردیم]؛ و به راستی موسی، بـرای آنان دلایل آشکار آورد، [ولی آنها] در آن سرزمین سرکشی نمودند و [با این همه بر ما] پیشی نجستند.»

۵ـ و لَقَد اَرسَلنا موسی بِآیاتِنا و سُلطانٍ مُبینٍ (۲۳) اِلی فرعونَ و هامانَ و قارونَ فقالوا ساحِرٌ کَذّابٌ (۲۴).[1]

۶ـ و قالَ فرعونَ یا هامانُ اَبنِ لی صَرحًا لَعَلّی اَبلُغُ الاَسباب(۳۶) اَسبابَ السَّماواتِ فَاَطَّلِعَ اِلی اِلٰهِ موسی و اِنّی لَاَظُنُّه کاذِبًا وَ کَذٰلِکَ زُیِّنَ لِفِرعونَ سوءُ عَمَلِه و صُدَّ عَنِ السَّبیلِ، و ما کَیدُ فرعونَ اِلّا فی تَبابٍ (۳۷).[2]

از این آیات، آشکارا، پیداست که به احتمال بسیار، هامان، وزیر فرعون بوده است. از همین رو، تمام مفسرانِ قرآن، تأکید دارند که هامان، وزیر فرعون، فرمانروای زمان موسی، بوده است. تنها مشکلی که در این باره، مطرح نموده‌اند، پیرامون بنای برج بابل[3] توسط هامان است.

برخی مفسران می‌گویند که هامان، آن برج را بنا کرد و حدود ۵۰ هزار کارگر را در ساختنِ آن به کار گرفت. هنگامی که برج ساخته شد، فرعون به بالای آن رفت و به سوی آسمان، تیری را رها کرد. آن گاه تیر آغشته به خون بازگشت و فرعون گفت: «خدای موسی را کُشتم.»[4].

۱ـ غافر (۴۰)، آیه‌های ۲۳ و ۲۴: «و به یقین، موسی را با آیات خود و حجتی آشکار فرستادیم (۲۳) به سوی فرعون و هامان و قارون، [امّا آنان] گفتند: 'افسونگری شیّاد است' (۲۴).»

۲ـ همان، آیه‌های ۳۶ و ۳۷: «و فرعون گفت: 'ای هامان، برای من کوشکی بلند بساز، شاید من به آن راهها برسم (۳۶): راههای [دستیابی به] آسمانها تا از خدای موسی اطلاع حاصل کنم و من او را سخت دروغپرداز می‌پندارم.»، و این گونه برای فرعون، زشتیِ کارش آراسته شد و از راه [راست] بازماند؛ و نیرنگ فرعون جز به تباهی نینجامید (۳۷).»

۳ـ [آنچه مفسّران در تفسیر آیهٔ ۳۸ از سورهٔ قصص آورده‌اند، تنها سخن از کوشکی است بلند که فرعون بر آن فراز رفت و.... با این همه، نمی‌دانیم این کوشک، در متن، از چه روی چونان «برج بابل» نمایانده شده است؟! دربارهٔ برج بابل، سخن خواهد آمد. (و).].

۴ـ فخر رازی: *التفسیر الکبیر*، ج ۲۴، ص ۲۵۳. [در این گزارش، تیر به فرمان خداوند، خونین برگشته است تا مایهٔ آزمایش مردم باشد. سپس، خداوند جبریل را فرو فرستاد « تا پری بر او [کوشک] زد و آن را سه پاره کرد: یك پاره از او به لشکرگاه زد، هزار هزار مرد را بکشت، و یك پاره از او در دریا ریخت و یك پاره به مغرب انداخت، و از آنان که در آن کوشك، عملی کرده بودند، کس نماند الاّ هلاك شد.». نك: ابوالفتوح رازی، *روض الجنان*، به کوشش محمدجعفر یاحقی ـ محمد مهدی ناصح، ج ۱۵، صفحات ۱۳۶ و ۱۳۷. نیز نك: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۲۴، ص ۲۵۳. در میان تفسیرها، چنان می‌نماید که کسی دیگر نیز تیری به آسمان رها کرده است که خون‌آلود برگشته؛ این کس ←

از سوی دیگر، مفسرانی که روشن‌بین‌ترَند، بـه این تفسیر تکیه نکرده و گفته‌اند که فرعون این برج را بنا نکرد. فخـر رازی، بیان می‌دارد که شخص خردمند را این گمـان نیست که هرچند از برجـی بسیار بلند بالا رود، بـه آسمان نزدیك شـود! حتی اگر او بـه بالای بلندتریـن کوه رود، آسمان را به همان اندازه دور می‌بیند که بر سطح زمین دیـده است. هر عاقلی به خوبی می‌داند که نمـی‌توان بـا تیر آسمـان را زد. درنتیجه، تفسیـر این مسـأله بـه آن صورتِ [بـالا] که عقـل، نمی‌پسندد، ممکن نیست. از همین رو، فخر رازی می گویـد که تفسیر بهتر آن است که فرعون، تنها در خیال ساختن چنین برجی بود، ولی در حقیقت آن را نساخت، و یا این که بگوییم جملهٔ فرعون: «ای هامان، برایم بر گِل آتش بیفروز [و آجر بپـز] و برجی بلند برای من بساز تا شاید به حال خدای موسی اطلاع یابم»، از باب ریشخند و تمسخر بوده و فرعون با این سخن، خواسته بگوید کـه اثبات وجود خدای موسـی، تنها با رفتن به آسمـان شدنی است! برج، هـر چند بلند باشد بـاز چنین کاری، ناشدنـی است و محال.[1] فخر رازی با ایـن تفسیر هوشیارانـه، توانسته

←

«نمرود» دانسته شـده که چون آن تیر به آسمان درمی‌افکند، به ماهیی کـه در دریایی است معلّق میان آسمـان، برخورد می‌کند و به خون آن ماهی آغشته می‌گردد، پس خداوند آن ماهی را بزرگ می‌دارد و بدان سوگند می‌خورد در آغاز سورهٔ «نون». نك: اسماعیل بُروسَوی، *روح البیان*، ج ۱۰، ص ۱۰۰. در بازگفتی اسطوره‌ای، نمرود، سوار بر صندوق مانندی چوبین که بـه چهار کرکس، در آسمان، رانده مـی‌شود، بانگی می‌شنود کـه او را چونان دشمن خدای می‌خـواند. پس چنین می‌اندیشد کـه آن مگر بانگ خدای ابراهیم نیست، پس ژوبیـن خود رها می‌کند و آسمان خونین مـی‌شود پس به شادی می‌گوید: شاد بـاشید! پروردگار ابراهیم را کُشتم؛ کنون دستم به خونش آغشتـه است». در این جا هم سخن از ماهی‌بزرگ است که خدنگ نمرود، بدان خورده است. نك: شوق عبدالحکیم، ***موسوعة الفلکلور و الاساطیر العربیة***، ص ۴۱. (و).].

۱ـ فخر رازی: *التفسیر الکبیر*، ج ۲۴، ص ۲۵۳. پیـش از فخر رازی، طـرح چنین راه‌حلـی، در *تنزیه القرآن* از عبدالجبار، صفحهٔ ۳۱۰، یاد شده است. [عبدالجبـاربن احمد (درگذشته به سال ۴۱۵ هـ. ق)، نام آشنا بـه قاضی عبدالجبار. او در بررسیِ آیه‌هایی از سورهٔ قصص که با آیه‌هایی دیگر از قرآن، در ظاهر، ناهماهنگ نموده است، به بررسیِ معناییِ آیهٔ ۳۸ از سورهٔ قصص و آیهٔ ۱۰۲ از سـورهٔ اِسراء می‌پردازد. او دربارهٔ آیهٔ سورهٔ قصـص می‌گوید: «چگونه مـی‌توان بود که فرعون با وجود خردمندی و آگاهی‌اش چنین گمانی زده باشد... امّا چون او لاف خدایی زد، مردمان از سر نادانی، او را راست شمـردند، پس قدرت خـویش بنمود و لاف تـوانمندی در برابـر پروردگار زد، هر چنـد به دل، به وارونـهٔ آن باور داشت... . نك: *تنزیه القرآن عن المطاعن*، ص ۳۱۰ (و).].

است، راه‌حلی برای یاوه‌ای که بر زبانِ فرعون جاری شده است، بیابد.

با این حـال، مفسرانِ مسلمان هیچ نزاعـی را دربارهٔ شخصیت «هامـان» درنیفکنده‌اند. این مطلب، بر این نکته دلالت دارد که مسألـهٔ هامان، به هیچ رو، از سوی مسیحیان و یهودیانِ ناقدِ قـرآن، مطرح نشده است، و گـرنه مسلمانان پاسـخ آنها را می‌دادند. واقعیـت آن است که مسألهٔ هـامان، هیچ مشکلی را از زمـان یوحنا دمشقی تـا عصر نوزایی ایجـاد نکرده،[1] بلکه در مجادلـه‌های مسیحیتِ معـاصر چنیـن مشکلی، ظهور یـافته است. بـرای این کـه در خصوص چنین مجادلـه‌هایی، خیلی بـه عقب بازنگردیـم، به سخن تئودور نـولدکه خاورشنـاس مشهور آلمانی، بسنده خواهیم کرد. وی در مقالـه‌ای که برای اولین بار در حدود سال ۱۸۸۷ میلادی، در دائرةالمعارف بریتانیکا، چاپ کرد، می‌گوید: «نادانترینِ یهودیان نیز امکان ندارد که هامان، وزیر خشایارشا را، همان هامان، وزیر فرعون به شمار آوَرَد».[2]

اندکی نسبت به آنچه نولدکه بر آن تـأکید می‌ورزد، درنگ می‌کنیم تا برخی نکات را بیان داریم: ۱ـ نولدکه به کدام دلیل مدعی شده است که هامانِ در قرآن، همان هامانی است که در عهد قدیم، سفر اِستَر،[3] آمده و فرد مقرّب و وزیر خشـایارشا ـ پادشاه ایران و همسر اِستر ـ بوده است. هرگز در انجیل یا اسطوره‌های یهودی [هاگـادا] و یا کتابهای دینیِ یهود [هلاخا] نیامده است که هامان، برجی را ساخته باشد. به نظر می‌رسد، «برج بابل» که در سفر پیدایش، ذکر آن رفته، به دست نسل نوح و اندکی پس از طـوفان، آغاز به بنا شدن، گرفته است.[4] از سوی دیگر،

1- C. F: Theodore khoury, ***Les Theologiens by Santins et L' Islam***, Louvian, 1969.

[در این باره نك: تئودور خوری، دانشمندان الهیات بیزانسی و اسلام، لوین، ۱۹۶۹م.].

2- C.F: ***Encyclopedia Britanica***, 9 eme éd. tome XVI,P. 597 ***The Sketches from Eastern History*** .

نولدکه این مقـاله را در سال ۱۸۹۲ میلادی، در کتابِ [*نگاهی به تاریخ شرق*] در صفحات ۲۱ تا ۵۸، چـاپ کرده است. مطلب بالا را در صفحهٔ «۳۰» از این کتاب ببینید.

۳ـ نك: عهد قدیم، سفر استر، باب ۳، آیهٔ ۱.

۴ـ نك: عهد قدیـم، سفر پیدایش، باب ۱۱، آیه‌های ۱ تا ۹. [پس از طـوفان نوح، مردم بر آن گشتند تا برجـی به پا دارند که کانونِ شهر اینان باشد و بدین سان، پراکنده نگردند، لیـك ساخت چنین برجی، پسند خداوند نبود، پس زبان ایشان را برآشفـت به گونه‌ای کـه هیچ‌کس، سخن یکـدیگر در نمی‌یافـت؛ از همین روی، آن جا را «بابـل» خواندند بـه معنای

پادشاهْ خشایارشا، در پایتخت خود، شوشن [شوش] که در ایران بوده، حکمرانی می‌کرد. و هیچ ارتباطی با بابل نداشته است. هامان یاد شده در سفر استر، پسر «هَمْداتای اجاجی»[1] بوده است.

با توجه به آنچه گذشت، انجیلی که برخی ادعا می‌کنند منشأالهام قرآن بوده است، هامان را نه مرتبط با بابل می‌داند و نه با برج بابل. بنابراین، چنین خلطی ـ اگر یافت شود ـ از کجا میان هامان، فرد مقرب پادشاهْ خشایارشا، و هامانی که در قرآن آمده، صورت گرفته است؟

با وجود این، نولدکه، دلواپسِ اثباتِ ادعای نادرستِ خود نبوده و این، دربارهٔ کسی که از استوانه‌های خاورپژوهی است، شگفت است و عجیب.

۲ـ اگر ـ همان‌طور که نولدکه می‌گوید ـ «امکان ندارد که نادانترینِ فرد یهود هم میان هامان، وزیر خشایارشا، و هامان، وزیر فرعون خلط نماید» ـ پس، این بدان معناست که محمد ﷺ در روزگار خود، با انتقادهای یهود [در این باره] رو به رو بوده است و می‌بایست مانند دیگر مجادله‌ها، در قرآن ثبت شده باشد؛ در حالی که چنین نیست، از این رو می‌گوییم، ادعای نولدکه، نادرست و بی‌اساس می‌باشد.

موریس گودفروا دو مومبین [در کتاب *محمد*] گمانی دیگر را پیشنهاد می‌کند که کمتر از گمانِ نولدکه، بی‌پایه و بیهوده نیست. او پس از بیانِ مختصر آیاتِ پیشین، می‌گوید: «این

«اختلاف»؛ چه خدای، زبان مردمان را در آن‌جا، برآشفت (بَلْبَلَة الألْسُن. ــــ ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۱، ص ۶۸) امّا چنین معناشناسیی، پذیرفتنی و رایَمَند نیست. بابل، در واژه، ترکیبی از «باب» و «ایل» به معنای دروازهٔ خدای. (نك: *برهان قاطع*، ج ۱، ص ۲۰۲، پانویس ۶. نیز: محمد خزایلی، *اعلام قرآن*، ص ۲۳۸). در این که چه کسی این برج را به پا کرده، چند و چون است، برخی بنیانگذار آن را کیکاووس گویند و برخی نمرود که چهل سال در ساخت آن پایید و برخی سمیرامیس، شهبانوی آشور. (نك: *اعلام قرآن*، ص ۲۳۹؛ دربارهٔ سمیرامیس(Semiramis) نك: گریمال، *فرهنگ اساطیر یونان و رم*، ترجمهٔ احمد بهمنش، ج ۲، ص ۸۲۳. (و).].

۱ـ عهد قدیم، سفر استر، باب ۳، آیهٔ ۱: «چندی بعد، خشایارشا به یکی از وزیرانِ خود به نام هامان، پسر همداتای اجاجی، ارتقای مقام داده، او را رئیس وزرای خود ساخت». (اجاج، یکی از پادشاهان عمالیقی بود. عمالیقیها، دشمن دیرینِ خاندان اسراییل بودند).

آیات، یادکردی توراتی‌اند که آمیخته به اشتباه و خلط گشته‌اند؛ دشمنیِ هامان با یهود مشهور است. در قرآن، وی با فرعون و قارون، ثروتمندترین فرد روی زمین، ذکر شده است. این سه، مثلثی را تشکیل می‌دهند که برای شعر عربیِ کهن، ناآشنا نیست»[1].

این عبارات، واضح و روشن نیستند، چون میان سه شخصیت خلط شده، بی‌آن که توضیحی دربارهٔ این خلط که گودفروا اشاره کرده، داده شده باشد. سخن او از سخن نولدکه، مبهمتر است. از سوی دیگر، رابطهٔ هامان به عنوان دشمنِ یهودیان با هامانی که به عنوان وزیر فرعون در قرآن است، چیست؟ یهودیان، دشمنانِ سرسخت‌تری داشتند که در انجیل آمده است ولی قرآن هیچ ذکری از آنها نکرده و میان آنها و فرعون جمع ننموده است!

سخنان گودفروا دومومبین، سخنانی است بسیار ابلهانه که از پریشانیِ اندیشه‌های او حکایت دارند. پس از بیان ادعاهای این دو خاورشناس، حقیقتِ «هامان» را نشان خواهیم داد. بر این باوریم که اسم هامان که در شش آیهٔ پیشین یاد شده است، اسم کسی نیست، بلکه لقبی است که به بزرگترین کاهنِ فرعون داده می‌شد، چه از خلال اطلاعات تاریخیِ مصر باستان درمی‌یابیم که کاهنِ بزرگ، آمون، از آغاز سلسلهٔ پادشاهیِ نوزدهم، جایگاه والایی نزد فرعون یافته است، تا آن جا که بر سرزمینهای نیلِ بالا، چیرگی یافت و فرماندهٔ تمام لشکریان و خزانه‌دار امپراتوری و سرپرستِ پرستشگاههای خدایان گشت.[2]

وزیر فرعون، در عمل، مراقب تمام کارهای عمومی و مالی و سرپرست تمام کارهای پادشاه بوده است؛[3] از این رو، کاهن بزرگ، آمون، عهده‌دار پست وزارت فرعون را داشته است.

به گمان ما، اسم «هامان» در قرآن، شبیه اسم «آمون» است. نزدیکیِ میان دو اسم، زمانی پذیرفتنی خواهد بود که بدانیم «آمون» به صورت «آمانا» تلفظ می‌شده[4] و مراد از آن،

1- Maurice Gaudefroy Demombynes, ***Mahomet***, P. 360, Paris.

[در چامگان تازی، این سه تن، چونان «دیوزدگان» باز نموده شده‌اند. (و).].

2- A.H.Breasted, ***A History of Egypt***, P. 520.

3- Dumas, ***La civilisation de L'Egypte pharaonique***, P. 158, 1965.

[دوما و *تمدن مصر فرعونی*، ص ۱۵۸ و ۱۹۶۵].

4-C. F: ***Encyclopedia Britanica***, Vol I, P. 321, 1982.

به طور اختصار، «کاهنِ بزرگ» بوده است؛ همان‌گونه که اسم فرعون بر پادشاه دلالت دارد؛ اسم «هامان» هم در زبان محاوره‌ای بر وزیر فرعون، دلالت یافته است.

با تکیه بر این گمان، می‌توان چنین تفسیر کرد که وزیر فرعونِ هم عصر موسی، نامش هامان بوده است. در رابطه با این نام، مشکل شایان ذکری وجود نخواهد داشت و هر اعتراضی یا انتقادی در این مورد، مطلبی است نادرست که ناشی از سوءنیّت و بدبینی می‌باشد؛ سوء نیّتی که نولدکه را واداشت تا در کتابش [نگاهی به تاریخ شرق] این گونه مطالب را بنویسد. وی در عبارتی از آن، پیرامون هامان و مریم، آورده است: «علاوه بر چنین برداشتهایی نامعقول، اختلالها و دگرگونیهایی مزاجی وجود دارد که برخی مایهٔ تمسخرند و به محمد، نسبت داده می‌شود. نمونه‌ای از ناآگاهیِ محمد از امور بیرون از شبه جزیره آن است که او، حاصلخیزیِ مصر را ناشی از باران می‌داند نه بالا آمدنِ رود نیل ـ در حالی‌که باران در مصر، اندک‌است ـ»[1].

این انتقاد در نهایت بلاهت است و ناشی از نادانیِ نولدکه ـ خاورشناس مشهور ـ اززبان عربی و امور مصر.

درآیهٔ ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذٰلِكَ عامٌ يُغاثُ النّاسُ و فيه يَعْصِرُونَ[2] که نولدکه به آن استشهاد کرده است، کلمهٔ «یُغاث» به معنای «نجات داده می‌شوند»[3] است. در این آیه، آشکارا، سخن از باران نرفته است، امّا نولدکه به سبب تکیه بر برخی ترجمه‌های اروپاییِ قرآن که به جای ترجمهٔ دقیق کلمه ـ به نوبهٔ خود ـ به تفسیر آن پرداخته‌اند، دچار اشتباه شده است. علّت چنین ترجمه‌هایی، استناد این مترجمان به برخی مفسران مثل سیوطی است که برای آسان کردنِ فهم

1- Noldeke, ***The Sketches from Eastern History***, PP. 30-31, 1892.

۲ـ یوسف (۱۲)، آیهٔ ۴۹: «آن گاه، پس از آن، سالی فرامی‌رسد که به مردم در آن [سال]باران می‌رسد و در آن، آبِ میوه می‌گیرند.»

۳ـ نك: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۱۸، صفحات ۱۵۰ و ۱۵۱؛ ابوحیّان اندلسی، *البحر المحیط*، ج ۵ ، ص ۳۱۵.
[فخر رازی، در معناشناسیِ «یُغاث» دو معنا را پیش می‌نهد. نخستین، معنایی است ناراستین و مجازی: «باران بر اینان فرود می‌آید» و دومین، معنایی است راستین: «رهانیدن از رنج و سختی». ابوحیّان نیز به سان فخر سخن می‌گوید و به گونه‌ای آشکارتر، در ریشه‌یابی «یغاث» یا آن را برگرفته از «غَیث» می‌داند به معنای «باران» و یا از ستاك «غَوْث» به معنای «رهانیده شدن از رنج و سختی». (و).].

آیه، در تأویل آن، به فراوانی سخن گفته‌اند.[۱] با این همه، نولدکه، به سان آن مترجمانِ قرآن، سخن آن مفسران را درنیافته و در فهمِ نوشته‌های آنها، شتابزده عمل کرده‌اند.

جرج سال، آیهٔ مذکور را چنین ترجمه کرده است: «پس‌از آن، سالی‌خواهد آمد که‌در آن، مردم، بارانِ بسیار خواهند داشت و شراب و روغن خواهند گرفت». «سال» در پانویس خود بر آیه، چنین می‌گوید: «باید آنچه را برخی از نویسندگانِ گذشته نوشته‌اند، رد کنیم، چه به طور معمول، [در مصر]، باران در زمستان می‌آید ـ به ویژه در مصر سُفلا ـ گاهی نیز دیده می‌شود که در اسکندریه ـ بر خلاف پندار سنکا[۲] ـ، برف آمده است؛ در عمل، باران در مصر عُلیا، در سمت آبشارهای نیل اندك است. به هر حال، به نظر می‌رسد، بارانهایی که در این جا ذکر شده، بارانهایی باشند که در حبشه (اتیوپی) می‌بارند و موجب بالا آمدن سطح آب نیل می‌گردند»[۳].

مصریانی که در صعید [سرزمینی در مصر در جنوب قاهره] و دلتای نیل، زندگی می‌کنند به خوبی می‌دانند که در طول فصل زمستان و در چهار ماه دسامبر تا مارس، باران فراوان می‌بارد[۴] و کشتِ گندم، شبدرهای مصری، جو، باقلا و ...، اساساً بر بارانهای این دوره، متکی است.

می‌دانم که نولدکه، متخصص پژوهشهای عربی و اسلامی، هرگز، پایش به سرزمینهای اسلامی نرسیده و در طول عمرش (۱۸۳۶ـ۱۹۳۱ م) اروپا را ترك نکرده است. با این همه، آیا او از ترجمهٔ قرآنی که سال در خلال قرن هجدهم منتشر کرده، خبر نداشته است؟ این، با عقل جور درنمی‌آید. خطای نولدکه دوگانه است؛ هم متنِ عربی آیهٔ ۴۹ از سورهٔ یوسف را نفهمیده است و هم تأکید دارد که باران در مصر به ندرت می‌بارد و مردمش هرگز احساس نیاز به آن نمی‌کنند؛ این مطلب، سخنی است که حتی یك کودك مصری آن را بر زبان نمی‌راند!

۱ـ [در این باره نك: جلال‌الدین سیوطی، *الدّرّالمنثور*، ج ۴، صفحات ۵۴۶ و ۵۴۷، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۳ هـ. ق. / ۱۹۸۳ م. (و)].

2- Seneca.

3- Sale, *The Koran*, Translated into English from the original Arabic.

۴ـ میانگین بارانهایی که در اسکندریه و شمال دلتا، می‌بارد حدود «۲۰۶» میلی‌متر و در قاهره ۳۲ میلی‌متر است. [در این باره نك: ساجت، *آفریقا*، لندن، ۱۹۷۴.].

C.F: L. S. Suggate, *Africa*, London- Harap, 1974.

یادداشتهای فصل سیزدهم

هامان

نامش در قرآن شش بار آمده است؛ چهار بار نام وی پس از نام فرعون آمده و به تبه‌کاری او در زمین و هلاك و غرق او تصریح شده است.

۱ـ و نُمکّنُ لَهُمْ فِی الأرضِ و نُرِیَ فِرعَوْنَ و هَامانَ و جُنُودَهُما مِنْهُم ما کانُوا یَحْذَرونَ.[۱]

۲ـ... اِنَّ فرعونَ و هَامانَ و جُنودَهُما کانُوا خاطئین.[۲]

۳ـ فَأوقِدْ لي یا هَامانُ عَلَی الطِّیْنِ فاجعَلْ لي صَرْحاً.[۳]

۴ـ اِلَیٰ فِرعونَ و هَامانَ و قارونَ فَقَالُوا ساحِرٌ کَذّابٌ.[۴]

۵ـ وَ قَالَ فِرْعَونُ یا هامانُ اْبنِ لي صَرْحاً لَعلّي اَبْلُغُ الأسبابَ.[۵]

هامان که معنی آن در *قاموس کتاب مقدس* «مشهور» ضبط شده و با «هیمنـه» قرابت لفظی و معنوی دارد، گویا با فرعون که شاید «منفتاح بن رعمیس» یا «توتمس دوم» باشد، معاصر بوده و وزارت او را به عهده داشته است. لغت‌شناسان، هامان را لفـظ غیرمنصرف می‌شناسند و عَلَمیّت و الف و نون

۱ـ قصص (۲۸) آیهٔ ۶: «و در زمین قدرتشان دهیم و [از طرفی] به فرعـون و هامان و لشکریانش آن چه را که از جانب آنان بیمناك بودند، بنمایانیم».

۲ـ همان، بخشی از آیهٔ ۸: « فرعون و هامان و لشکریان آنها خطاکار بودند».

۳ـ همان، بخشی از آیهٔ ۳۸: « پس ای هامان، برایم بر گِل آتش بیفروز و برجی [بلند] برای من بساز».

۴ـ غافر (۴۰)، آیهٔ ۲۴: «به سوی فرعون و هارون و قارون [أما آنان] گفتند: 'افسونگری شیاد است'».

۵ـ همان، آیهٔ ۳۶: «فرعون گفت: «ای هامان، برای من کوشکی بلند بساز، شاید من به آن راهها برسم».

زاید را موجب منع صرف آن دانسته، بنابراین آن را مشتق از «هامَ» می‌دانند. برخی اشتقاق آن را از «همن» پنداشته‌اند و منع صرف آن را به واسطهٔ علمیّت و عُجمه می‌دانند.

در *قاموس کتاب مقدس*، هامان نام وزیر اول خشایارشا معرفی شده است که وی با یهود دشمنی داشته و چون «مَرْدُخای» به وی تعظیم ننموده، دستور قتل‌عام یهود را صادر کرده است ولی «اِسْتَر» از اجرای دستور وی مانع شده و خشایارشا را بر آن داشته که هامان را بر مزار همان داری که برای مردخای آماده شده بود، بیاویزند.

چون در زبان فارسی لفظی که با هامان قرابت داشته باشد، موجود نیست؛ در میان درباریان خشایارشا شخصی به این نام وجود ندارد. می‌توان گفت که یهودیان به یکی از وزرای خشایارشا به مناسبت شباهتی که با هامان وزیر فرعون داشته و مانند او با یهود دشمنی می‌ورزید، لقب هامان دادند.[1]

۱ـ محمد خزایلی: *اعلام قرآن*، صفحات ۶۵۹ و ۶۶۰.

فهرست اعلام

«آ»

آبراهام گیگر ۳۶_۶۲_۸۵

آدم ۱۹۹

آذرنوش، آذرتاش ۲۱۸

آرنز ۱۴۵

آرتور جفری ۷۳_۷۹_۸۰_۸۱_۸۷_۱۰۳_۱۹۸_۲۱۲_۲۲۰_۲۲۱_۲۶۹

آزاد، ابوالکلام ۱۵۳_۱۵۵

آلفردون کریمر ۱۱۶

آلویس اشپرنگر ۲۱_۲۲_۲۳_۲۹_۱۱۲_۱۲۵_۱۸۴

آملی، سید حیدر ۱۴۳

آمون ۲۷۷

آنّا ۲۴۸_۲۵۲

آنتونی وود ۷

«الف»

ابراهیم ۹۶_۹۷_۱۰۳_۱۰۴_۱۱۳_۱۲۹_۱۴۴_۱۵۱_۱۵۰

ابن جریر ۲۱۹_۲۲۰

ابن جنی ۲۰۳

ابن جوزی ۲۰۱_۲۰۹_۲۲۱

ابن حجر ۲۰۴_۲۱۰

ابن خالویه ۵۸

ابن خلدون ۱۸۹

ابن درید ۱۲۱

ابن زید ۱۳۳_۲۶۹

ابن سینا ۷۵

ابن طاوس ۲۷۰

ابن عباس ۳۱_۷۶_۱۲۳_۱۳۳_۱۴۳_۱۹۳_۱۹۸_۲۰۱_۲۰۶_۲۶۳_۲۱۴_۲۶۹

ابن عطیه ۱۹۳_۱۹۴

ابن فارس ۱۹۲_۱۹۴_۲۱۹

ابن قتیبه ۲۰۶_۲۰۹_۲۲۵

ابن کثیر ۲۵۹_۲۶۲_۲۶۳_۲۶۴_۲۶۷

ابن ماثان ۲۴۷

ابن مسعود ۱۸۳

ابن منظور ۱۸ـ۱۹ـ۲۸ـ۵۸ـ۵۹ـ۶۲ـ۲۱۴
ابن ندیم ۱۶۰ـ۱۶۳ـ۱۷۱
ابن نقیب ۱۸۱ـ۲۲۰
ابن الوحشیه ۱۳۶
ابن هشام ۱۶۸
ابوبکر ۱۰۳
ابوجعفرالخازن ۱۳۶
ابو حاتم ۲۰۳
ابوعبید قاسم بن سلاّم ۱۹۴ـ ۲۲۰ ـ۲۲۴
ابوعبیده (معمر بن مثنی) ۲۲ ـ ۶۲ ـ ۱۹۲ ـ ۱۹۳ـ۲۱۹ـ۲۲۱ـ۲۵۴
ابومسلم ۷۶ـ۱۲۱
ابیّ بن کعب ۵۵ ـ ۷۶
اپیکور ۱۴۹ـ۱۵۵ـ ۱۵۶ـ ۱۵۷
اتریپوس ۲۱۳
اثیمیوس زیجابینوس ۱۱ـ ۲۴۶
ادریان رلاند ۲۲۸ ـ ۲۲۹ ـ ۲۳۱ ـ ۲۳۲ ـ ۲۳۳ـ ۲۳۵ ـ ۲۳۶ ـ ۲۳۷ ـ ۲۳۸ ـ ۲۳۹ ـ ۲۴۰ ـ ۲۴۳ ـ ۲۴۴ ـ ۲۴۵ ـ ۲۴۶ ــ ۲۵۰ ـ ۲۵۴ـ ۲۶۰ـ ۲۶۶ ـ ۲۶۸
ادی‌شیر ۲۱۸
ادیسه ۱۴۷
ارسطو ۱۴۵
أزدی، عبدالرحمن بن محمد ۲۷۰
أزهری ۱۲۹ـ ۱۳۱ـ ۱۳۲
اسپیر ۱۵
استر ۲۸۱
استرابون ۸
اسحاق ۲۵۰
اسحاق‌بن هلال ۱۳۶
اسکندر ۱۴۶ـ۱۴۷ـ ۱۵۱
اسماعیل ۱۴۳ـ ۲۵۰
اسود عشی ۱۰۳
اشعری، ابوموسی ۱۹۳ـ۱۹۸
اشیاع ۲۵۲ـ۲۶۴ـ۲۶۶
أعشی ۱۹۴ـ۲۲۲ـ۲۲۴
افلوطین ۱۴۸
المدرپ ۲۳۱
الیزابت ۲۴۷ـ۲۴۸ـ ۲۴۹ـ ۲۵۲ـ ۲۶۶
امام شوشتری، محمدعلی ۲۱۸
امرؤالقیس ۵۱ ـ۲۲۳ـ۲۲۴
اورگنس ۲۴۱
ایوب ۲۳۸

«ب»

باردی ۱۳۲
باقر (ع) ۳۱ـ ۳۳ـ ۳۴ـ ۷۲
باقلانی، ابوبکر بن طیب ۱۹۲
باینتش ۱۰۹
البتانی ۱۳۶

بحرانی، سید هاشم ۳۳ـ۳۴
بخت‌النصر ۱۵۰
بدوی، عبدالرحمن ۹ـ۳۱ـ۷۱
براء بن عازب ۱۲۳
البستانی، یوسف توماس ۲۱۸
بغوی ۲۲
بلخی، ابومعشر ۱۳۴
بلینی ۸
بوتیر ۹
بوسر ۲۳۱ـ۲۳۲
بوهل ۱۸۳
بیارلاند ۲۲۹
بیضاوی ۱۲۹ـ۲۶۶
بیرونی، ابوریحان ۱۳۴ـ۱۵۱

«پ»
پالگراو ۱۰۰
پدرسن ۱۲۵
پولس ۱۵۹

«ت»
تاج الدین بن سبکی ۲۰۹
تالس ۱۴۷
تئودور نولدکه ۱۵ـ۶۱ـ۶۲ـ۸۶ـ۱۳۹ـ۱۵۸ـ۱۵۹ـ۱۶۸ـ۱۶۹ـ۱۷۰ـ۱۷۱ـ۱۷۲ـ۱۷۳ـ۱۷۴ـ۱۷۵ـ۱۷۶ـ۱۷۹ـ۱۸۵ـ۲۷۵ـ۲۷۶ـ۲۷۷ـ۲۷۸ـ۲۷۹
ترمذی ۲۵۶ـ۲۶۶
تلگدی ۲۱۸
توتمس دوم ۲۸۰
تور آندریه ۳۷
توری ۱۴۵ـ۲۱۳ـ۲۱۴
تولدوی ۲۲۲

«ث»
ثابت بن قرّه ۱۳۵ـ۱۳۶
ثعالبی ۲۰۶
ثعلب ۹۳ـ۲۰۳ـ۲۱۴
ثمامه بن کبیر بن حبیب ۱۰۳

«ج»
جابر ۵۸
جان اندروس ۲۴۶
جبایی ۱۲۱
جرج سال ۲۶۴ـ۲۶۵ـ۲۶۷ـ۲۶۸ـ۲۷۹
جواد (ع) ۳۱
جوالیقی ۲۰۴ـ۲۰۵ـ۲۰۶ـ۲۰۷ـ۲۰۹ـ۲۱۸ـ۲۲۱ـ۲۲۵
جوهری ۷۹ـ۱۲۹
جویبر ۲۰۵

«ح»

حارث بن حلزه ۲۲۲

حجاج‌بن یوسف ۲۵۸

حزقیال مرگلیوث ۹۴

حسان بن ثابت ۱۷۸

حسن ۷۲ـ ۷۶ـ ۷۷ـ ۱۰۵ـ ۱۲۱ـ ۱۲۲ـ ۱۲۳ـ ۲۵۴ـ ۲۵۶

الحسینی، خلف ۱۶۵

حوا ۱۹۹

«خ»

خالدبن ولید ۱۰۳

خزایلی ۱۵۱

خسرو پرویز ۲۸

خشایارشا ۲۷۵ـ ۲۷۶ـ ۲۸۱

خضر ۱۵۱

خفاجی، شهاب‌الدین ۲۱۸

خلیل بن احمد ۱۳۴

«د»

داریوش ۱۵۱ـ ۱۵۲ـ ۱۵۳

داوود (ع) ۵۸ـ ۱۵۹ـ ۲۳۳ـ ۲۳۴ـ ۲۶۳

د.ب . مکدونالد ۴۹ـ ۵۰ـ ۵۱

درید بن صمه ۲۵۸

دقیانوس ۲۱۳

دمشقی، یوحنا ۹ـ ۱۱ـ ۱۱۴ـ ۲۴۵ـ ۲۵۰ ـ ۲۵۶ـ ۲۶۷ـ ۲۶۸ـ ۲۷۵

دموکریت ۱۵۵

دوراك ۵۸ـ ۲۰۰

دوم مارتینو ویوالدو ۲۳۰ـ ۲۳۱ـ ۲۳۲ـ ۲۳۳ـ ۲۳۴ـ ۲۳۵

دنیس امین ۱۳

دیوید ساموئل مرگلیوث ۱۵ـ ۸۵ ـ ۹۴ـ ۹۵ـ ۹۶ـ ۹۷ـ ۹۹ـ ۱۰۰ـ ۱۰۱ـ ۱۰۳

«ذ»

ذوالقرنین ۱۴۶ـ ۱۵۰ـ ۱۵۱ـ ۱۵۲ـ ۱۵۳ـ ۱۵۴ـ ۱۵۵

«ر»

رازی، ابوالفتوح ۹۲ـ ۱۵۰

راغب ۷۶ـ ۸۱

رامیار ۱۸۱

رایتسبون ۹۴

رژی بلاشر ۲۳ـ ۲۹ـ ۴۷ ـ ۶۸ـ ۸۷ـ ۹۸ـ ۹۹ـ ۱۱۴ـ ۱۷۴ـ ۱۷۵ـ ۱۷۶ـ ۲۵۲ـ ۲۵۴ـ ۲۵۷ـ ۲۶۷

رضا (ع) ۱۳۶

رودنسون ۹

رودی پارت ۲۳ـ۲۹ـ۴۶ـ۴۷ـ۸۷ـ۸۸ـ۹۸ـ
۲۵۳ـ۲۶۵ـ۲۶۷
ریچارد بل ۳۷ـ۴۹ـ۸۷ـ۸۸ـ۱۲۵ـ۱۴۵ـ
۱۷۱ـ۱۷۵ـ۱۷۶ـ۱۷۷

«ز»
زبیر بن عوام ۱۴۰
زجاج ۱۹ـ۲۲ـ۳۱ـ۱۲۷ـ۱۵۱
زراره ۱۴۳
زرکشی ۱۷۸ـ۱۷۹ـ۱۸۰ـ۱۹۳ـ۱۹۴ـ۱۹۷ـ
۱۹۹ـ۲۱۱ـ۲۱۳ـ۲۱۴
زکریا ۵۱ـ۵۲ـ۲۴۸ـ۲۵۱ـ۲۶۴
زمخشری ۲۶۶
زویمر ۱۶
زهری ۱۵۱
زیدبن ارقم ۲۶۳
زید بن ثابت ۱۷۹
زید بن الخطاب ۱۰۳
زیگموند فرانکل ۲۱۸

«ژ»
ژان دی تورکرماتا ۱۳
ژان کنتا کوزین ۱۲
ژوزف هرویتس ۱۵ـ۲۳ـ ۲۵ـ ۲۷ـ ۳۷ـ۴۹ـ
۵۳ـ۵۴ـ۵۵ـ۵۶ـ۵۷ـ۵۸ـ۵۹ـ۶۰ـ
۶۱ـ۶۳ـ۶۹ـ۷۹ـ۸۵ـ۸۶ـ۱۲۵ـ۱۳۲ـ
۱۴۵ـ۱۴۹ـ ۲۱۳ـ ۲۵۱ـ ۲۵۳ـ ۲۶۵ـ
۲۶۷

«س»
سان جاك ۲۵۰
ساموئل کلارك ۷
سجاح ۱۰۲ـ۱۰۳
سدّی ۱۳۳ـ۲۶۹
سرجیوس [بحیرا] ۲۴۳
سعیدبن جبیر ۷۶ـ۷۷ـ۱۰۵ـ۱۴۳
سعید بن مسیب ۱۶۴
سقراط ۲۱۱
سلیمان ۱۵۰ـ۲۶۳
سماك بن حرب ۲۵۶ـ ۲۷۰
سمعانی ۲۶۳
سموییل ۱۵۹
سنان بن ثابت ۱۳۵ـ ۱۳۶
سنکا ۲۷۹
سوبا ۲۴۸
سهروردی ۱۴۸
سیبویه ۲۱۴
سیدرسکی ۳۷ـ۴۶ـ۴۹
سیزیف ۱۴۷
سیکا ۲۳۹

سیگسیموند اول ۹۴
سیوطی ۷۳ـ ۸۰ـ ۱۶۳ـ ۱۶۶ـ ۱۶۷ـ ۱۸۱ـ ۱۸۳ـ۱۹۷ـ۲۰۰ـ ۲۰۹ـ ۲۱۰ـ۲۱۱ـ۲۱۳ـ ۲۱۴ـ۲۱۹ ـ ۲۲۰ ـ ۲۲۱ـ ۲۲۲ ـ ۲۲۴ ـ ۲۲۵ـ ۲۲۶ـ ۲۷۸

«ش»
شافعی ۱۹۲ـ۲۱۹
شعبی ۱۲۱ـ۱۲۲
شوالی ۱۵ـ ۸۶ـ ۱۵۸ـ ۱۵۹ـ ۱۷۴ـ ۱۷۵
شوستروس ۲۴۴
شهرستانی (محمدبن‌عبدالکریم) ۱۲۵ـ ۱۲۹ـ ۱۳۰
شیذله ۲۰۳ـ۲۰۴ـ ۲۰۵ـ ۲۰۹ـ ۲۱۳ـ ۲۱۴

«ص»
صابی (ابواسحاق بن هلال) ۱۳۵
صابی، عمران ۱۳۶
صادق (ع) ۳۴ـ ۳۵ـ ۹۲ـ ۱۲۳
صدّیقی ۲۱۸
صدوق ۳۳ـ ۸۲ـ ۱۴۳ـ ۱۵۱

«ض»
ضحاك ۱۰۵

«ط»
طالقانی، محمود ۱۳۵
طباطبایی ۳۳ـ ۳۵ـ ۷۶ـ ۷۷ـ ۸۲ـ ۱۰۵ـ ۱۲۲ـ ۱۵۵ـ ۲۷۰
طبرسی ۳۲ـ ۳۳ـ ۷۶ـ ۹۱ـ ۱۲۱ـ ۱۳۴ـ ۱۵۰ـ ۱۵۱ـ ۲۶۹
طبری ۳۱ـ ۱۶۸ـ ۱۹۲ـ ۱۹۳ـ ۲۵۴ـ ۲۵۹ـ ۲۶۰ـ ۲۶۷
طرفه ۲۲۲
طلیحة بن خویلد ۱۰۳

«ع»
عامری، لبید بن ربیعه ۲۱۴
عایشه ۱۱۵
عبدالله بن ادریس ۲۵۶
عبدالله بن رواحه ۱۷۸
عبدالله بن عمر ۱۵۰ـ ۲۶۳
عثمان بن حویرث ۲۲۳
عثمان بن عفان ۵۹
عدی بن زید ۲۲۲ـ ۲۲۴
عقیلی، یزید بن صقیل ۵۹
عکرمه ۱۶۳ـ ۱۹۳ـ ۱۹۸
علی (ع) ۳۵ـ ۷۵ـ ۸۲ـ ۱۵۰ـ ۱۶۴ـ ۲۷۰
علی بن ابراهیم ۱۲۳

عمران ۲۴۶ـ۲۴۷ـ۲۴۸ـ۲۴۹ـ۲۵۰ـ۲۵۲ـ۲۶۴ـ۲۶۵ـ۲۷۰
عمربن خطاب ۱۹۴
عمیرة بن ولید ۱۹۴
عمرو بن کلثوم ۲۲۲
عمروبن عاص ۱۹۴
عمربن عبدالکافی ۱۶۲ـ۱۶۳ـ۱۶۵ـ۱۶۶ـ۱۷۱ـ۱۷۹
عیسی (مسیح) ۲۸ـ۱۴۰ـ۱۹۹ـ۲۰۲ـ۲۳۳ـ۲۳۴ـ۲۳۵ـ۲۴۱ـ۲۴۲ـ۲۴۵ـ۲۴۶ـ۲۴۷ـ۲۴۸ـ۲۴۹ـ۲۵۱ـ۲۵۲ـ۲۵۳ـ۲۵۹ـ۲۶۰ـ۲۶۱ـ۲۶۲ـ۲۶۳ـ۲۶۴ـ۲۶۵ـ۲۶۷ـ۲۶۹ـ۲۷۰

«ف»

فارسی اصفهانی (احمد بن زین العابدین) ۲۶۰ـ۲۶۱
فاقوز ۲۵۲
فخر رازی ۳۲ـ۲۵۵ـ۲۵۹ـ۲۶۷ـ۲۷۴
فرّاء ۲۲ـ۵۵ـ۹۳
فرانتس‌بوهل ۲۶ـ۲۷ـ۵۰ـ۶۵ـ۶۶ـ۱۱۱ـ۱۸۳
فرانکل ۲۰۰
فرعون ۵۸ـ۲۴۱ـ۲۷۰ـ۲۷۲ـ۲۷۳ـ۲۷۴ـ۲۷۵ـ۲۷۷ـ۲۷۸ـ۲۸۰ـ۲۸۱
فریابی ۸۰
فریتاگ ۲۰۰
فریدون ۱۵۱
فیروزآبادی ۱۳۱ـ۱۳۲
فیض کاشانی، ملامحسن ۳۳
فیلیپ ۱۵۱

«ق»

قارون ۲۷۷
قاضی ابوبکر ۲۱۹
قتاده ۷۲ـ۷۶ـ۷۷ـ۱۰۵ـ۱۳۳ـ۲۶۹
قریظی (محمدبن‌کعب) ۲۵۹ـ۲۶۰ـ۲۶۲ـ۲۶۳
قطرب ۹۳
قمّی ۱۳۴

«ک»

کارادی وو ۱۲۵ـ۱۲۶ـ۱۲۷ـ۱۵۹
کارلشات ۲۳۲
کارلو آلفونسونالّینو ۱۴ـ۲۷ـ۲۸
کازیمیرسکی ۸۹
کاشانی، ملا فتح‌الله ۱۵۱
کالوین ۲۳۱ـ۲۳۲
کانت ۲۲۸
کایتانی ۱۱۱
کحاله، رضا ۲۱۸
کرزیو ۲۴۴

کعب بن مالک ۱۷۸ـ۲۶۹
کلبی ۲۶۹
کلپ ۱۲۸
کلرمون گانو ۴۹ـ۵۱ـ۵۲
کوروش ۱۵۱ـ۱۵۲ـ۱۵۳ـ۱۵۴ـ۱۵۵

«گ»
گادنیولو ۲۶۰ـ۲۶۱ـ۲۶۲ـ۲۶۸
گلدزیهر ۱۵ـ۹۸ـ۹۹ـ۱۰۸ـ۱۱۰ـ۱۱۱ـ ۱۱۴ـ۱۱۵ـ۱۱۶ـ۱۱۷ـ۱۴۵
گنابادی، سلطان محمد ۳۳ـ۷۷
گودفروا دومومبین ۲۶۵ـ۲۶۷ـ۲۷۶ـ۲۷۷
گوستاو فایل ۹
گوستاو ویل ۱۷۰ـ۱۷۱ـ۱۷۹ـ۱۸۴

«ل»
لغوی، ابوبشر ۱۴۳
لوتر ۲۳۰ـ۲۳۱ـ۲۳۲
لود ویکو مراکچی ۱۳ـ ۱۴ـ ۲۳۵ـ۲۳۶ـ۲۳۷
لوییس ویو ۱۳
لیث ۱۳۱ـ۱۳۲
لیدسبارسکی ۸۶

«م»
مأجوج ۱۴۶ـ۱۴۷ـ۱۵۲ـ۱۵۳ـ۱۵۵
مأمون ۱۳۵
ماریا ۲۵۱ـ۲۵۳
مبرد ۲۰۳
متلمس ۲۲۲ـ۲۲۴
متنبی ۵۸
مجاهد ۵۵ـ۷۶ـ۷۷ـ۸۰ـ۱۵۰
مجلسی ۱۵۱
محمد (ص) ۱۹ـ۲۶ـ۲۸ـ۲۹ـ۳۳ـ۳۸ـ۴۸ـ ۵۱ـ۵۲ـ۵۳ـ۵۴ـ۵۵ـ۵۶ـ۵۷ـ۶۵ـ ۶۹ـ۷۰ـ۸۲ـ۸۸ـ۸۹ـ۹۶ـ۹۷ـ۹۹ـ ۱۰۰ـ۱۱۰ـ۱۱۱ـ۱۱۲ـ۱۱۳ـ۱۱۶ـ۱۲۷ـ ۱۲۵ـ۱۲۷ـ۱۳۱ـ۱۳۲ـ۱۴۰ـ۱۷۳ـ۱۷۵ـ ۱۷۶ـ۱۷۷ـ۱۷۸ـ۲۲۲ـ۲۲۳ـ۲۲۴ـ۲۲۵ـ ۲۳۰ـ۲۳۱ـ۲۳۳ـ۲۳۵ـ۲۳۶ـ۲۳۷ـ۲۴۰ـ ۲۴۱ـ۲۴۲ـ۲۴۳ـ۲۴۴ـ۲۴۵ـ۲۴۶ـ۲۵۳ـ ۲۵۴ـ۲۵۹ـ۲۶۲ـ۲۶۵ـ۲۷۶ـ۲۷۸
محمدحسین فضل‌الله ۳۳
مردُخای ۲۸۱
مریم ۱۹۹ـ۲۰۲ـ۲۳۳ـ۲۳۴ـ۲۴۱ـ۲۴۵ـ ۲۴۶ـ۲۴۷ـ۲۴۸ـ۲۴۹ـ۲۵۰ـ۲۵۱ـ۲۵۲ـ ۲۵۳ـ۲۵۴ـ۲۵۵ـ۲۵۹ـ۲۶۰ـ۲۶۱ـ۲۶۲ـ ۲۶۳ـ۲۶۴ـ۲۶۶ـ۲۶۷ـ۲۶۹ـ۲۷۰
مسیلمه ۱۰۲ـ۱۰۳
معاذبن جبل ۱۲۳ـ۱۵۱
مغنیه، محمد جواد ۳۳

مغیرة بن‌شعبه ۲۵۵ـ۲۵۶ـ۲۶۶ـ۲۶۷ـ۲۶۹ـ ۲۷۰
مقاتل بن سلیمان ۵۸ـ۵۹ـ۱۳۳
مقوقس ۲۸
ملاصدرا ۹۲
منفتاح بن رعمیس ۲۸۰
موسی (ع) ۲۸ـ۵۴ـ۷۶ـ۸۶ـ۹۳ـ۱۰۰ـ۱۰۱ـ ۱۰۹ـ۱۴۳ـ۲۳۴ـ۲۴۱ـ۲۴۲ـ۲۴۵ـ۲۴۶ـ ۲۴۷ـ۲۴۸ـ۲۶۹ـ۲۷۰ـ۲۷۱ـ۲۷۳ـ ۲۷۸
مولر ۶۱ـ۶۲
مونتگمری وات ۸۸
میبدی ۷۴
میشل نان ۱۳
مینگانا ۱۹۸ـ۲۱۱

«ن»

نابغه ۲۲۴
نبطی ۷۳
نجاشی ۲۸
نسایی ۲۵۶ـ۲۶۶
نسفرکالیار ۲۴۸
نصر حامد ابوزید ۱۸۶
نمرود ۱۵۰
نوح (ع) ۷۸ـ۱۳۱
نوزیفاس ۱۵۵
نیشابوری، حسن‌بن محمدبن حبیب ۱۷۹
نیکولاس کوزایی ۱۲ـ۲۴۶ـ۲۶۸
نیکیتاس بیزانسی ۱۱

«و»

واسطی، ابوبکر محمدبن‌محمدبن سلیمان ۲۰۱
والس ۱۵۹
وجدی، فرید ۱۳۶
وگتیوس رناتوس ۲۱۲
ولرس ۲۱۱
ونسینک ۲۳ـ۲۷ـ۲۸ـ۸۶ـ۱۰۹ـ۱۱۲ـ ۱۳۷ـ۲۵۱ـ۲۵۲ـ۲۵۴ـ۲۶۵ـ۲۶۷
وولر ۱۹۸
ویل ۱۱۱
ویلیام مویر ۱۶ـ۱۱۱ـ۱۷۳ـ۱۷۴ـ۱۷۶ـ ۱۸۴

«هـ»

هارتویج هرشفلد ۱۵ـ۳۷ـ۳۸ـ۳۹ـ۴۰ـ۴۱ـ ۴۴ـ۴۶ـ۴۷ـ۴۹ـ۵۶ـ۵۷ـ۶۱ـ۶۵ـ ۶۶ـ۶۸ـ۸۵ـ۹۶ـ۱۴۵ـ۱۴۹ـ۱۷۶ـ ۱۸۵
هارون ۸۶ـ۲۴۵ـ۲۴۶ـ۲۴۷ـ۲۴۸ـ۲۴۹ـ ۲۵۱ـ۲۵۳ـ۲۵۴ـ۲۵۵ـ۲۵۷ـ۲۵۸ـ ۲۵۹ـ۲۶۰ـ۲۶۱ـ۲۶۲ـ۲۶۳ـ۲۶۴ـ ۲۶۷ـ۲۶۹ـ۲۷۰ـ۲۷۱

هاکس ۱۰۴
هامان ۲۴۱ـ۲۷۲ـ۲۷۳ـ۲۷۴ـ۲۷۵ـ۲۷۷ـ۲۷۸ـ۲۸۰ـ۲۸۱
هانری ششم ۲۳۲
هانس هاینریش شدر ۱۲۵ـ۱۲۷
هاینریش اشپایر ۳۷ـ۴۷ـ۴۸ـ۴۹ـ۵۰ـ۶۳ـ۶۵ـ۶۶ـ۶۷ـ۶۸
هیولیت ۲۴۸
هربرت گریم ۱۱۱ـ۱۷۲ـ۱۸۳ـ۱۸۵ـ۲۵۱ـ۲۵۳ـ۲۶۵ـ۲۶۷
هربلو ۲۴۶
هرقل دوم ۲۸
هرودت ۸
همداتای اجاجی ۲۷۶
هورنبك ۲۴۶
هومر ۱۴۷
هیرودلیس ۲۴۸

«ی»

یأجوج ۱۴۶ـ۱۴۷ـ۱۵۲ـ۱۵۳ـ۱۵۵
یاکوب ایرهارت ۲۴۲ـ۲۴۳ـ۲۴۴
یافث بن علی ۹۵
یحیی ۲۴۸ـ۲۴۹ـ۲۵۱ـ۲۶۴
یعقوب (ع) ۲۵۰ـ۲۶۵
یعقوبی ۱۶۸
یعقوب ون رسنبورگ ۹۴
یواکیم ۲۵۰ـ۲۵۲ـ۲۶۴
یوسف ۵۸ـ۸۰ـ۲۵۰
یوشع ۲۵ـ۶۷

تصویر ابو عبد الرحمن الکردی

در میان انواعِ پژوهشهایی که خاورشناسان انجام داده‌اند، پژوهش در باب قرآن از همه چشمگیرتر بوده است. در این میان، مسألهٔ امّی بودن پیامبر(ص)، تاریخ قرآن، ساختار زبانی آن و مقایسه میان قرآن با کتب مقدس، از مباحثی است که توجه خاورشناسان را به خود جلب کرده است.

ویژگیِ برجستهٔ خاورشناسیِ نوین، بهره‌مندی از دستاوردهای زبان‌شناختی است که در پرتو آن به مطالعهٔ میان متنیِ قرآن پرداخته و با نگاهی تاریخمند، مباحث قرآنی را کاویده است.

این کتاب که نوشتهٔ نویسندهٔ نامبردار و نام آشنای مصری، عبدالرحمان بَدَوی است، دربردارندهٔ بررسی و نقد مباحثی از این دست است.

طیف خوانندگان: دانشجویان علوم قرآنی و حدیث، تاریخ و تمدن اسلامی و همهٔ علاقه‌مندانِ پژوهشهای خاورشناسی.

ISBN 978-964-02-0757-4
9 789640 207574
۴۷۰۰۰ ریال